شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20**

أفكار

afkar

#11
دجنبر
2016

مدير النشر : فؤاد العمـاري



الإسلام الأوروبي اليوم

الهوية المركبة

a f k a r

أفكار

مضامين الدراسات والمقالات
الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء
المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات
أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع
المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا
تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكـــار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **فؤاد العماري**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

رســوم : **محمد العابد**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الطباعة : PRESTIGIAPRINT

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

أفكارٌ

فهرس

افتتاحية.

الإسلام وأوروبـــــا : منعطف تـــاريخي مُعلق

منتصر حمادة Hamada71@gmail.com

• **المشهد الأول :** مساء الجمعة 2 دجنبر الجاري، كان الشاب عبد المالك ضيفاً على برنامج ثقافي حواري من الحوارات التلقزية النوعية في المجال التداولي الفرنسي، وهو برنامج Bibliothèque Médicis، مع مشاركة فاعلين آخرين من الحقل القانوني والسياسي والأكاديمي. (في حلقة وصفها موقع البرنامج بأنها حلقة استثنائية).
الشاب عبد المالك، هو مطرب فن «راب»، اعتنق الإسلام، وانتصر للإصلاح الأخلاقي تحديداً، وجاءت استضافة كاتب ومطرب مسلم هناك، بمناسبة صدور كتابه الثالث بعنوان: «كامو: فن الثورة». (*)

• **المشهد الثاني :** منذ يناير الماضي حتى مطلع الشهر الجاري، تم إقفال حوالي 20 مسجداً في فرنسا، وحسب متابعة إعلامية لهذا المُستجد، فإن هيمنة الخطاب السلفي [في نسخته الوهابية بالتحديد] توجد في مقدمة القواسم المشتركة بين المساجد المعنية بالإقفال، ولو أنه من الناحية القانونية، هناك في فرنسا، هناك معضلة تواجه القضاء لإثبات تورط هذا التدين في ترويج خطاب إسلامي متشدد، بمقتضى المادة 8 من قانون 1955 الخاص بحالة الطوارئ. (**)

• **المشهد الثالث :** «حرّر دماغك [عقلك]» (***)، هو عنوان كتاب يصنع الحدث البحثي والإعلامي هذه المدة في الساحة الفرنسية، وألفه الشاب إدريس أبركان، (فرنسي الجنسية، ومسلم الديانة)، إلى درجة أن العمل يوجد في اللائحة الضيقة الخاصة بالكتب الأكثر مبيعاً، كما نعاين سعي العديد من وسائل الإعلام هناك على استضافته للحديث عن موضوع تنمية القدرات الفكرية والتأملية، خاصة أن الكاتب ينتصر لقاعدة «العِلم لا يفكر لوحده»، ويحتاج إلى الحكمة حتى يكون عِلماً نافعاً. (أو قل إن الكاتب يرفض اختزال عقل الإنسان في العقل المادي/ المُجرد وحسب). (****)
واضح أن العديد من وسائل الإعلام الأوروبية، يروق لها التركيز بشكل كبير على الأخبار والمستجدات ذات الصلة بالمشهد الثاني، ولكن، من باب «اعدلوا هو أقرب للتقوى» [المائدة، 8]، لو عدنا إلى حقبة الثمانيات مثلاً، أو حتى التسعينات، كانت الإجابة عن أسباب حرص بعض هذه المنابر على الترويج لمثل هذه المستجدات السلبية، ذات صلة إما بتغلغل نزعة عنصرية لدى أهل هذه المنابر، أو غلبة مرجعية دينية كامنة، ذات رؤى متشددة، ولكن لا تكشف عن نفسها، وقد تكون مرتبطة مثلاً بتأثير أزمات اقتصادية على قطاع الشغل في أوروبا، بما يُفسر بعض أسباب صعود الصوت السياسي اليميني

في العديد من الدول الأوروبية، وغيرها من الأسباب.

لكننا اليوم، أبناء حقبة ما بعد اعتداءات 11 شتنبر 2001، وما بعد أحداث «الربيع العربي»، وما بعد زمن تصدير مجموعة من المشاريع الإسلامية الحركية للمجال التداولي الأوروبي، برعاية أنظمة خليجية، ومعاينة صناع القرار في القارة العجوز، وبالتالي علينا إضافة أسباب أخرى على الأسباب المتداولة سلفاً، حتى نقرأ خلفيات توقف بعض المنابر الإعلامية عند المشاهد السلبية، بشكل لافت؛ وليس صدفة أن الأقلام الإعلامية والبحثية التابعة لهذه المشاريع الدينية الحركية، هنا وهناك، لا تركز بالمرة على الأسباب المستجدة، وإنما تركز فقط على الأسباب الأولى دون سواها.

هذا عن الشق الخاص بمسؤوليتنا الجماعية (مسؤولية صناع القرار في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا) المرتبطة بعدة تحولات يمر منها «إسلام أوروبا»؛ ولكن هناك موازاة مع ذلك، مسؤولية صناع القرار في أوروبا الغربية الذين تورطوا في الصمت عن التصدي لتلك المشاريع من جهة، وتورطوا أيضاً في تقاعس حكومي طيلة عقود، يقف وراء تهميش الجاليات العربية والأمازيغية والإفريقية.

إلى وقت قريب، كانت مشاكل هؤلاء يتم التطرق إليها إعلامياً عبر الحديث عن «أزمة الهجرة»؛ «مشاكل المغاربيين»؛ «قلاقل الأجانب»، ولكننا اليوم، أصبحنا نعاين حديثاً مباشراً عن مشاكل الإسلام والمسلمين هناك، وواضح أنه لم نكن نعاين هذه التحولات لو أنه لم يتورط هؤلاء جميعاً في هذه الفِتن السياسية/ الدينية، القائمة هنا وهناك.

المسلمون في أوروبا، والمسلمون الأوروبيون، فرصة تاريخية، لأوروبا والإسلام عل حد سواء، بتعبير أستاذنا مصطفى المرابط، مدير مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، ونضيف أن الأمر كذلك فعلاً، لولا أنها حتى حدود اللحظة، لا زالت هذه الفرصة مُعلقة، وتتطلب وعياً معرفياً لإيقاظ هِمم الغيورين والصادقين، من مجالنا التداولي ومجالهم التداولي.

والله أعلم.

.Abd Al Malik, Camus, l’art de la révolte, Fayard, Paris, novembre 2016, 192pages *

Jean-Marie Guénois, Une vingtaine de mosquées radicales fermées en un an, Le Figaro, **
.paris, 2 décembre 2016

.Idriss ABERKANE, Libérez votre cerveau! Robert Laffont, Paris, octobre 2016, 288 pages ***

****** تعمدنا الاستشهاد بهذه المشاهد من المجال التداولي الفرنسية، لاعتبارين اثنين على الأقل:**

ــ أولهما أن فرنسا تضم أكبر عدد من المسلمين في أوروبا الغربية، (حوالي ستة ملايين)؛

ــ وثانيهما أننا نتابع أداء وتفاعل المسلمين هناك أكثر من أداء وتفاعلي باقي مسلمي أوروبا، ولكن لا نشك قط أن هناك لائحة من القواسم المشتركة بين مضامين هذه المشاهد/ الصور، وواقع المسلمين في أوروبا الغربية.

a f k a r

إشراقات

في «القراءةِ التدبرية» ومسالِكِ التقاطِ التعالي

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // باحث مغربي متخصص في التصوف

(أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)
(سورة محمد، الآية 25)

1 - المسلمُ إزاء قرآنه

ربما كنا نحتاج إلى بذل جهد استثنائي لالتقاط التعالِي الملائِم لزماننا من القرآن الكريم. يتوقفُ الأمر على جهد نسكي إيماني وعلمي، رياضةٍ قلبية وعقلية، بذلٍ فكري روحي، استلهامِ الماضي والحاضر، إنجازِ نوع من المجاهدة في القراءة، ثم امتلاك القدرة على اعتصار ما يبدو محدوداً لتقطيرِ قبس من اللامحدود. الأمر ليس معطى ناجزا؛ ولا يظفر به الكَسالى أو «جبناء» العقل والقلب، لذا فالاقتناع العقلي جهدٌ مثلما الطمأنينة القلبية جهد؛ والذي يعتبر أن كلَّ شيء قد أُنجز من لدن القدماء، فإنهُ يعيشُ عالةً عليهم؛ بل إنه يُجَافِي «سُنَّتَهم» في بذلِ الجهد لاستحقاق ذاك «الاقتناع» وتلك «الطمأنينة»، لذلك لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون. والفرقُ بين تدينِ الأسلاف الذين شيدوا أركانَ الدين والحضارة المنبثقة منه، أنهم ربِحوا رهانَ جدلية التعالي والصيرورة في التعامل مع القرآن الكريم؛ أوقل ربحوا رهانَ تثمير النص المحدود في الزمن اللامحدود، وهو تثمير يقتضي «تفليحا» و«زرعاً» و«رياًّ» و«تهذيباً» و«تشذيباً» و«حُسْنَ قِطاف».

وواهِمٌ من يعتقد أنه «لن يصلحَ أمرُ الأواخر إلا بما صلح أمرُ الأولين» دون إدراك سر صلاحِ الأولين؛ إنه هذا الإعداد والاستعداد والعدة المتجددة لـ «الذهاب» إلى النص القرآني بعقل ما يفتأ يُطوِّر ويُجدِّد ويشحذ أدواتِه وخبراته ومفاهيمَه ومعارفَه، وبقلبٍ ما يفتأ يجددُ قدرتَه على الحدس والاستشفاف والاستبطان والكشف البصائري، مما كان أهلُ العرفان يرمزون إليه بـ «صقلِ المرآة» (1)؛ «مرآةَ البصيرة» يعنون. بعبارة أخرى لابد من صقل مرآة «النظرِ» (العقل)، ومرآة «البصيرة» (القلب)، ودون هذه المزاوجة بين جهد «أهلِ النظرِ» و«أهل النظرَة»، دون تثمير جدلية «نعم ولا»، بلغة الشيخ الأكبر في لقائه الشهير مع فيلسوف قرطبة أبي الوليد بن رشد (2)، سيظلُّ حضورُ النص القرآني بيننا حضوراً عقيما تتجاذبه «الطقوسية» التي لا روح فيها، و«الحرفيةُ» التي لا عقلَ معها، وهُما معا مدمرتان للعقل والقلب؛ أي مدمرتانِ لتعالي الدين في التاريخ، ومن ثم فهُمَا مدمرتان لدين الحياةِ وحياةِ الدين.

2 - المسلمُ القرآني و«القراءة التدبريةُ»

يقتضي الالتقاطُ الدائمُ للتعالِي من المسلِمِ القرآني الحقِّ أن يكون مؤمناً متسائلاً، لا يفترُ عن محاورةِ

قرآنهِ ومساءلته، يتدبر آياته، مُجَدِّدا في كل مرةٍ زاويةَ ووسائطَ اقترابه من «كلام ربه». يقتضي ذلك منه أن يُؤمنَ أنَّ الدين قد تم واكتمل مع خاتم الأنبياء، لقوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (سورة المائدة، الآية 4)؛ لكن أن يعيَ في ذات الآن أن القراءات بلا نهايةٍ أوحدٍ، لانعدام القراءةِ الخاتِمةِ واستحالةِ ظهورِ خاتِم الفقهاء والمفسرين كما يؤكد ذلك المفكر عبد الكريم سروش (3)؛ ذلك أن النصَّ القرآني منفتحٌ على «العالمين»، أي على مخاطَبينَ لا نهائيين في الزمان والمكان، وأن قراءة النصوصِ الدينيةِ ترتبطُ بمعارفَ إنسانيةٍ ما تفتأ تُطَوِّر من أدواتها، ما دام العقلُ الإنساني القارئُ، في رحلة دائمة نحو الحقيقةِ، يغامر في المجهول مُتعَلِّماً من أخطائه ومجتَهِداً لتجاوز نِسبيَّتِهِ المُحايِثَةِ.

لذا، لا وصايةَ على المؤمنِ المتحاوِر مع القرآن الكريم، بل إن مسارَ الإيمانِ يمرُّ عبر هذا الحوار المتجدِّد، وأيُّ تفريطٍ في هذا الحوار بالجمودِ على أسئلة متوارَثة يَحرِم المؤمنَ من اكتشاف «عجائبَ» و«أوجه» في كلامِ ربه، من شأن أسئلتِه الخاصةِ أن تُجَلِّيها، وتُميطَ عنها حُجبَ بعضِ التفاسيرِ الموروثة وأوهامِ باديء الرأي ومُسبَقَاتِ النظرِ المُقَفَّصِ في نطاقاتٍ إدراكيَّةٍ مُتجاوَزَةٍ معرفيًّا وتاريخيا؛ وهي حُجبٌ تسجُنُ المؤمِنَ في منظوراتٍ بشرية نسبيَّةٍ انتَحلتْ تاريخيا هيبةَ الإطلاقِ في النصِّ المقدس.

إن اختلاءَ المؤمنِ بالقرآنِ الكريمِ ليحاورَه، وليبقي جذوةَ تعاليهِ متقدةً في قلبه وعقلهِ، أمرٌ لازم تعبديًّا ومعرفيا، لكنه مشروط بالاستعدادين القلبي والعقلي؛ الاستعداد القلبي القائم على تخليةِ القلب من كل الأكدارِ المعنويةِ والموانعِ الخُلقيةِ التي قد تُفقِدُه صفاءه الروحي المؤهِّل له لاستشفافِ المعنى؛ والاستعداد العقلي القائم على تطوير العدَة العلميةِ والأدواتِ المعرفية والوسائط المنهاجية التحليلية والنقدية. وهو ما يقتضي من المؤمن أن يُطَوِّر حوارَه مع قرآنهِ من خلال التطوير الدائم للأسئلةِ التي يطرحها على النص؛ أما أن يُغلق قلبَه وعقلَه على موروث الإجاباتِ التي أفضت إليها مساءلاتُ أجدادِه للنص، فذاك لا محالة مُفضٍ إلى إحراجات إيمانيةٍ وعقليةٍ، هي نتاج أزمةٍ في القارئِ لا في النَّص المقروء.

كان كونفوشيوس الحكيم يقول: «لا أستطيع شيئا لمن لا يطرحُ الأسئلةَ». ذاكَ لسانُ حالِ القرآن الكريمِ إزاءَ المؤمنِ الذي عُقِدَ لسانُهُ عن مساءلةِ كلامِ ربِّه. أمرٌ أوضحه، بشكل بيداغوجي لامع، المفكرُ عبد الكريم سروش بقوله: «إننا غارقون دائما في محيطٍ من التفسيرات، فالنص لا يكلمكُم، وإنما عليكمْ أنتم جعله يتكلم بطرح أسئلتكم عليه. تصوروا أنكم في حضرةِ عالِم، لكنكم لا تطرحونَ عليه أي سؤالٍ وهو يبقى صامتا، من البديهي أنكم لن تجنوا أيةَ فائدةٍ من معرفتكم به، أما إذا طرحتُم عليه أسئلةً فإنكم تستخلصون منه بعضَ المعرفة بحسب مستوى الأسئلة التي طرحتموها» (4).

الأمر نفسهُ كان قد نبَّه عليه، في وقتٍ مبكِّرٍ، الإمام علي بن أبي طالب حين أكد أن القرآن الكريم صارَ بعد غياب الرسولِ (صلى الله عليه وسلم) «مُصحفاً صامتاً»، أوخَطًّا مسطوراً بين دفتين «لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان، وانما ينطق عنه الرجال» (5)؛ أي يستنطقُه مَن يُحاورُهُ، وهي محاورةٌ يجبُ أن تتأسس، في اعتبارنا، على «التدبُّر» بما هو وصلٌ بين الاستبطانِ القلبي والتساؤل العقلي (6)؛ أي بين العمل على «تعقل» الإيمان، وكذا على توسيع «العقل» ليستوعِبَ ما يشِذُّ عن نطاقهِ وينفلتُ

من «عقالهِ» من أمور الغيب (7). وهذه الجدلية التي تجعلُ حدود العقل والإيمان متحركةً بما يجددُ من معقولية الإيمان ويوسِّع من دائرة العقل بشكل دائمٍ هو ما يميز، حسب اعتقادنا، «القراءةَ التدبُّريَّة» (8) التي تحررنا من حَدِّيةِ ثنائية «القراءةِ الإيمانية» والقراءة العلمية» للقرآن الكريم بما هي حديَّةٌ تُناقِضُ بين موقف المؤمن الذي يتعاطى مع كلام الله كمصدر حياة، وبين موقف الباحث المؤرخ الذي يتعامل معه كموضوع اشتغال علمي ومصدر معرفة (9).
ثمة أيضاً بعد رئيس في هذا الاقتراب «التدبُّري» من القرآن الكريم، هو أن هذا الأفق يخرجنا من السياج الوضعاني الذي تتأسس عليه وتنحصر فيه المقاربة التاريخية المغلقة، والتي تريد أن تحصر «الخطاب» القرآني في أفقه الأنتروبولوجي، وتجمِّد دلالات «الخطاب» و«مفاهيمه» في حجاز الجزيرة العربية خلال القرن السابع الهجري ضمن مجتمع صحراوي قبلي ذي أعراف متصلة بالخصوصيات الجغرافية والديموغرافية والأنتروبولوجية للعرب في محيطهم المخصوص. وإلى هذا يذهب، بنوع من التفاوت في الدرجة، مجموعة من الباحثين مثل جاكلين الشابي ومحمد أركون ورشيد بن زين و«محمود حسين» (10) ... إلخ. وهوما لا يمكن أن تقبله «القراءة التدبُّريَّة» كما نفهمها؛ لأن هذه الأخيرة لا تُلغي التاريخ ولا الشروط الأنتروبولوجية التي تحكم تلقي الخطاب القرآني عند انبثاقه في سياقه الأول، لكنها تؤكِّد أن هذا الخطابَ ما يفتأُ يتجاوزُ نفسَه، ويبذُر ما به ينفتح خارج نطاقه الأنتروبولوجي وخارج حدوده اللغوية والتاريخية (11)؛ ذلك أنه يمزج التاريخَ بالتعالي، والمتحول بالثابت، وهوما جعل «المؤمن»، على مر التاريخ، يرجع إلى «النص» ليلتقط ذاك التعالِي بشكل متجدد في التاريخ الصائر والمتغير. وهذه الجدلية العميقة هي التي تعصفُ بها «القراءة التاريخية المغلقَة» بمنهاجها الوضعاني أو بأفقها التفكيكي، مثلما تعصفُ بها «القراءة الحرفيةُ المغلقة» بمنهاجها اللاتاريخي أو بأفقها الأصُولاني. وهذا المأزق المزدوج هوما تتيحُ تَجاوزَه والتحرر منهُ «القراءةُ التدبريةُ» للقرآنِ المسطور و«القراءةُ التفكرية» للقرآن المنشور (الكون)، من حيث كونهما عنوانين للقراءة العقلانية الإيمانية في الإسلام (12).

3 - من «الراحة النفسية» إلى «الطمأنينة القلبية»

تقتضي «القراءةُ التدبريةُ» التّفطُّنَ إلى خللٍ آخر في علاقتنا بالقرآن الكريم، وهوعدم التمييز في التعامل معه بين «الراحة النفسية» التي يُثمِرها الاستئناسُ بموسيقى النص، وعوائدُ التسليمِ به وله، وألفةُ الانغماس في عوالِم تمجيده وتبجيله الموروثين عن التربية والمجتمع؛ وبين «الطمأنينة

الرهان هنا هو محاورة «وحي» لا مجرد «نص» بحصر اللفظ والمعنى، أي أن الذهاب إلى النص هنا هو ذهاب لا يفرط في بذرةِ الإيمان التي تتيح تلقيا آخرَ للنص يجعل من القلبِ أداة استبار واستبطان واستشفاف لتعاليه.

الإيمانية»، تلك المبنية على «التدبر» المتحقِّقِ من خلال محاورة النص عقلا وقلبا هنا والآن؛ أي من خلال التثقيفِ العلمي للنظر والتأهيل الروحي للبصيرة، من أجل إدراك روح هذا النص في زمكان المتلقي، وفي ضوء أسئلته وأشواقه المخصوصةِ في الراهن المعاصر. فهذه «الطمأنينة الإيمانية» تمتلك قدرةً تفتقدها «الراحة النفسية» التي هي نتاج «العادة»؛ ذلكَ أن «الطمأنينة الإيمانية» هي نتاج معاودة مساءلة «العادة»، إن لم تكن خرقاً لمألوف معناها ابتغاء تجديده وتحيينه وإخراجه من عالم الرتابة إلى أفق الغرابة. ذاك هو معنى «تجديد الإيمان» بما هو تعالٍ يجدد القشعريرة في متدبرِ النص القرآني:)اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ((سورة الزمر، الآية 23). على أن من أهم ما يُميّزُ ويخصِصُ «الطمأنينة الإيمانية» أنها طمأنينة متعديّة لا لازمة، أي في مقدور صاحبها أن يُقنِع بها وينافحَ عنها ويمدَّ بها، بل في قدرتِه أن يخلقَ الشغف بها ويلبِّي الشوقَ إليها؛ وذلك في عالم يؤجِّج هذا الشوق بقدر ما يجفِّفُ، باستهلاكيته وفوضاه المعنويةِ، منابعَ تغذية هذا الشوق التقليدانية.

لأجل ذلك نرى أن ذهاب المسلمِ اليوم إلى «مجالسة» و»مدارسة» و»محاورة» القرآن الكريم ذات مستويات، أدناها الاستجابة الناجمةُ عن الألفة مع النص ولغته وموسيقاه وهدايته المستمدة من أفق إيماني موروث؛ أفق بدأ يفقد صفاءه من خلال اختراقات العولمة وتعددية أصوات العالَم وصور التدين فيه، وكذا من خلال انفتاحِ سوق المعنى وتجريفه الشرس من لدن طوفان الاستهلاك والتبضيع الذي لا يُبقي شيئا في الحس والمعنى دون تسليعه، فضلا عن كون هذه الاستجابة سياقيةً ومنبثقةً من لغة وبيئة واتجاهات ما تفتأ تتشدد لكي تُقاوم الطوفان المذكور؛ وأرقى مستوى تلك الاستجابة هو التثاقف الخلاق مع النص بما هو وحي يثمِر معرفةً ومحبة، فهما وذوقا. وهذا المستوى الجامعُ بين التسآل الابستيمولوجي والاستشفاف الروحاني، الواشجُ بين «العقل المتسائل» و»القلب المطمئن» على غرار أنموذج « الرُّشد الإبراهيمي» الوارد في القرآن الكريم (13)؛ والذي تؤسسُ له العلاقة المخصوصة بين «العقل» و»القلب» في النسيج القرآني (14)، ويحيل عليه مفهومَا «التدبر» و»التفكر»، هو الكفيل، في اعتبارنا، بأن يلتقط التعالي في مجرى التاريخ، وأن يضفي معنى على سائرِ المستويات الأخرى بما فيها «الاستجابة الشعائرية» أو «الاستجابة بالألفة».

تبقى إشارة لابد منها، هو التأكيدُ أن الرهان هنا هو محاورة «وحي» لا مجرد «نص» بحصر اللفظ والمعنى، أي أن الذهاب إلى النص هنا هو ذهاب لا يفرط في بذرةِ الإيمان التي تتيح تلقيا آخرَ للنص يجعل من القلبِ أداة استبار واستبطان واستشفاف لتعاليه، مما يغذي العقل بأفق في القراءة والفهم يفتقده باكتفائه المغلق بذاته. ليس معنى هذا أننا إزاء قراءة تلغي التاريخ كما أشرنا، وإنما إزاء قراءة تعتبر بنسبيةِ الفهم البشري وبصيرورة الإدراك وتطوريةِ العقل وتجدد أدواته الاختبارية، دون أي توثينٍ لهذه النسبيةَ بشكل ينسفُ كلَّ تعالٍ، ويقفل كل ما يمكن أن تمدَّ به المعرفةُ القلبيةُ هذا العقلَ من أفقٍ يجدد به قدرته على محاورة «الوحي»، بحيث تثمر معنى لا يناكف المعقوليةَ ولا يَنْسَجِن بمحدوديتها المتحرِّكة. ذاك ما استطاع جمٌّ من كبراء أسلافنا النجاحَ فيه خلال لحظاتٍ مشرقة من تاريخ محاورتهم للقرآن الكريم، مما نحتاج اليوم بإلحاح إلى الاستلهام النقدي لمنهاجه وأفقه.

إشراقات.

الهوامــش :

1 ــ يقول أبو الحسن الششتَري في إحدى تواشيحه مثلا:
أغمض الطرفَ تَرى -- وتلوحِ أخبارك
وافنَ عن ذا الوَرى – تبدو لكَ أسرارك
وبصَـــقلِ المِرَا -- بهْ يزلْ إنكارك
وتَلوح لكُ صَورْ – من عيونِ سرِّي
فالتفتْ إن ظهرْ – في سماكَ الدُّرِّي
(الشَشتري، أبو الحسن، "ديوان أبي الحسن الششتري"، تحقيق علي سامي النشار، مطبعة المعرف، الإسكندرية، 1960، ص162).

2 ــ راجع تفاصيل هذا اللقاء في: ابن عربي، محيي الدين، "الفتوحات المكية"، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 198، الباب "الخامس عشر"، السفر 2: ص373-372.

3 ــ بن زين، رشيد، "المفكرون الجدد في الإسلام"، نقله عن الفرنسية حسن عباس، معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس 2009، ص. 73.

4 ــ نقلاً عن "المفكرون الجدد في الإسلام"، م. س، ص. 71.

5 ــ ابن أبي طالب، علي، "نهج البلاغة"، جمع الشريف الرضي، شرحه محمد عبده، خرج مصادره حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1993، ج.2، ص.270.

6 ــ نستمد هذا المفهوم من اشتغاله في النسق القرآني باعتباره أداةً لقراءة القرآن المسطور، قال تعالى:)أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا(سورة (محمد، الآية 24)، ويقابلهُ أداةً لقراءة القرآن المنشور (الكون) مفهومَ "التفكُّر" لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ، فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران، الآيتان 191-190)؛ أوقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السموات وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية، الآية 12).

7ــ وهذا ما سماه طه عبد الرحمن بـ"خطةَ التعقيل المبدعة"، وهيَ إحدى "خطط القراءة الحداثية للقرآن الكريم ذات الإبداع الموصول". وتضطلع هذه الخطةُ بـ "توسيع العقل" باعتبار ما يؤسسهُ "العقل القرآني" من علاقة مخصوصة بالقلب انطلاقا من إثبات "مبدأ التدبر". يكتب طه عبد الرحمن: "يتمثل هذا الإثبات في بيان كيف أن العقل القرآني يصل الظواهر بالقيم ويصل الأحداث بالعبر، وأيضاً كيف يرتبط بالقلب ارتباطاً خاصاً، وأخيرا كيف أن القلب ليس، كما ساد الاعتقاد بذلك، ملكة جزئية تنحصرُ أفعالها في العواطف والمشاعر، وإنما هي ملكة جامعةٌ هي مصدر كل الإدراكات الإنسانية في تداخلها وتكاملها، عقلية كانت أو حسية أو روحية" (عبد الرحمن، طه، "روح الحداثة، المدخل بتأسيس الحداثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 20089، ص، 201).

8 ــ استعمالنا لاصطلاح "القراءة التدبرية" يكشف أننا ننظر إلى مفهومي "القراءة" و"التدبر" من زاوية ترفع "التناقض" الذي أقامه بعض الباحثين بينهما. راجع: الريسوني، قطب، "النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني"، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المملكة المغربية، الرباط 1431هـ/2010م.

9 ــ BENZINE, Rachid, " HYPERLINK "http://www.seuil.com/livre-9782020872355.htm" \t "_blank" \o "Le Coran expliqué aux Jeunes - Rachid Benzine" Le Coran expliqué aux jeunes", Seuil, 2013 : p.21.

10 ــ وهو الاسم المستعار الذي يكتب باسمه الكاتبان المصريان، المقيمان منذ منتصف ستينات القرن العشرين في باريس، بهجت النادي وعادل رفعت.

11 ــ وهذا عينُ النقد الذي وجهه عبد المجيد الشرفي لجاكلين الشابي مثلا بخصوص القصص القرآني، يقول: " نظرة جاكلين الشابي في رأيي تحد من قيمة الأخبار الواردة في القصص القرآني، وتجعلها مرتبطة بالمجتمع القبلي الذي كان موجودا في الحجاز فحسب. إنها تغفل في نظري المغزى الديني البعيد الذي يتجاوز الأفق الحجازي والعربي الضيق لكي تكون صالحة لكل العصور والبيئات المختلفة. جاكلين الشابي ترى أن قيمة هذا القصص محدودة، وأنا أرى أنها ذات صلة كما قالت ببيئتها، ولكن مراميها أبعد من المرامي التي تقف عليها هي". (الشرفي، عبد المجيد، "الثورة والحداثة والإسلام"، حاورته كلثوم السعفي حمدة، دار الجنوب، تونس 2011، ص.182).

12 ــ يُنظر كتابُنا: "إني ذاهب إلى ربي...مقاربات في راهن التدين ورهاناته"، دار أبي رقراق، الرباط، 2016، ص. 71-59.

13 ــ "إني ذاهب إلى ربي..."، م.س، ص 47 وما بعدها.

14 ــ يتنزل العقل من القلب، في القرآن الكريم، منزلة الإبصار من العين والسمع من الأذن، ذاك ما تشيرُ إليها الآيات التالية: "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ" (الحج، الآية 44)؛ وقال أيضا : "وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ" (الأعراف، الآية 179)؛

a f k a r

ثقافة الاعتراف

عبد المجيد باعكريم، كيف تم عزل الدين عن العلم في العصر الحديث؟

محسن المحمدي *elmhamdimouhssine@hotmail.com* // باحث متخصص في الفلسفة

أتذكر جيداً حينما دخلت الفصل عنده لأول مرة، فوجدت أستاذاً لا كالأساتذة، لا يجلس على الكرسي، واقفاً وكأنه يستعد للصراع ولكن صراع الكبار، صراع الأفكار الخالصة من شوائب العمل والطاهرة من هموم البقاء، تبدو على ملامح وجهه الصرامة من جهة والصدق من جهة أخرى، يتكلم باقتناع شديد، فيبلغني صدقه، يرسل من خلال قسمات وجهه رسائل نبوة وكأنه نازل من جبل التعبد متملكا الحقيقة ويريد إخبارنا بالنبأ العظيم.

وأتذكر بقوة من حصصه (1)، التي مرت عليها الآن أزيد من عقد من الزمن، عبارة بقيت عالقة في ذهني وكانت صادمة لي آنذاك ورأيت فيها مبالغة، وظلت معي إلى حد الساعة، أبذل فيها الوسع ما استطعت، تارة من أجل فهمها وتقديم الأدلة حولها وتارة أتحول عنها من أجل تكذيبها، وهيهات ذلك! إذ أجد المكذبات أهون من المؤيدات، فدائما طغيان فكرة أستاذي تستبد بي وتحاصرني من كل الجوانب وهذه الفكرة هي: « أن مشكلتنا في العالم العربي الإسلامي نظرية. ونحن ما نزال نفكر بثبات الأرض، فهي لا تدور بعد عندنا. وأن أعظم مفكرينا يقبعون داخل مركزية الأرض...».

إنه الأستاذ المفكر عبد المجيد باعكريم «الفيلسوف الصامت»، كما يحلو لي أن أنعته بيني وبين نفسي، على الأقل إلى حدود الساعة، فهو رجل كما يعرفه الكثير «يكره» الكتابة والمنابر الإعلامية، رغم زاده وعمقه وسنه الناضج الذي بلغ الستين، ويكفي للتأكد من ذلك أن تضع اسمه في محركات البحث الإلكتروني لتجد اسمه باهتاً، فهو لا يعرفه إلا من درس عنده أو قرأ له تلك الدراسات القليلة القوية والتي سأعول على واحدة منها كي نلقي نظرة على مشروع الرجل الفكري. إنه رجل يذكرني بفيتاغورس الذي كان لا يحب ترك الأثر أو بسقراط الذي كان يعلم تلاميذه شفهياً وهم من كان لهم الفضل في تخليده لنا وما أفلاطون إلا واحد ممن وثق لنا بعضا مما قال.

لإلقاء نظرة على بعض أفكار الأستاذ عبد المجيد باعكريم سنعتمد بالخصوص على دراسة له جاءت بعنوان: «العنف في تاريخ الفكر النظري، إشكالية العقل والإيمان نموذجا». (2) والتي سنقتبس منها الإطار الذي سنغنيه من عندنا وبأسلوبنا. هذه الدراسة يتناول فيها باعكريم مجموعة من القضايا سنقتصر على بعضها وهي: ما السبب الذي جعل النظر العقلي والإيمان الديني في العصور الوسطى يدخلان في توتر وصراع بل عنف دموي أحياناً؟ كما يتناول فيها المسار التاريخي لهذه القضية الذي ستتوج بإنهاء هذه الإشكالية وتحولها جذريا في القرن السابع عشر إلى رسم واضح لمجال الدين ومجال العلم أي مجال النظر ومجال العمل خصوصا مع الفيلسوف ديكار ت... فكيف ذلك؟

منطق النظر غير منطق العمل

يؤكد الأستاذ باعكريم بداية، على أن الأصل في عالم الأفكار هو أنها تجنح نحو الجو الهادئ والمغالبة النزيهة والصراع المنطقي الخالص حيث لا نجد فيها سوى مقارعة الحجة بالحجة، وهو ما جعل باعكريم يستغرب من حال القرون الوسطى التي دارت فيها صراعات بلغت مبلغا دمويا بين الأفكار العقلية المتمثلة في الفلسفة اليونانية والأفكار الدينية التي مثلتها الرسائل السماوية في نسخها الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام. فما السر وراء ذلك؟ علما أن الأفكار، كما يعلن باعكريم على الدوام، وإن كانت تتصارع فلا يمكن أن تصل إلى العنف أبداً.

للإجابة على هذه المعضلة، سيعمل باعكريم على وضع تفرقة واضحة بين النظر والإيمان، أو لنقل الفكر الخالص والعمل، فهو يضع العلم والفلسفة في خانة الفكر النظري المحض، بينما يضع الدين في خانة الفكر العملي، فالأصل فيهما أنهما ينطلقان من منطقين مختلفين: منطق النظر الذي يجد محركه في ذاته أي في الفضول والبحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة ومنطق العمل أي منطق الإنسان الذي يحركه البحث عن المنفعة، أي هاجس البقاء وسد الحاجات.

منطلق باعكريم واضح، وهو أن المجال النظري أي العلم والفلسفة هو مجال صراع الأفكار الخالصة، وإذا ما وجدنا أن هذا الصراع قد تحول إلى عنف وأحيانا إلى دماء فهذا يعني مباشرة أن هناك تسلل لأفكار عملية ومجسدة واقتحام لأفكار المنطق الإنساني إلى النظر الخالص.

إن باعكريم يرى أن الأديان السماوية وإن كانت ذات أفكار لها نزوع عملي إلا أنها لم تكن خالية من أفكار نظرية من قبيل خلق العالم من عدم وحدوث العالم والنفس الجزئية... وهي التي دخلت في صراع مع النظر الفلسفي القائل بأضداد هذه المقدمات الدينية، ولكن طغيان الجانب العملي في الجانب الديني على حساب النظري هو من كان يشوش على النزاع السلمي بالحجاج العقلي، فكيف ذلك؟

القرن الثالث عشر الميلادي: قرن الوحدة الفكرية الكبرى للبشرية

إن الدين في حقيقة الأمر جاء بتصور للعالم شكل منافسا للفلسفة وامتحاناً عسيرا لها (3)، فإذا كانت الفلسفة اليونانية وعلى رأسها الأرسطية تقول بالله المحرك الذي لا يتحرك، أي بالعلاقة الميكانيكية بين الله والعالم وتقول بقدم العالم، إذ لا شيء من لا شيء، إضافة إلى تأكيدها على النفس الكلية. فإن الدين في طبعاته الثلاثة كانت تقول عكس ذلك تماماً، فالعالم خلق من عدم فهو لذلك محدث والنفس ليست كلية بل جزئية لكي تعطى الشخصية الفردية للإنسان ومن ثم المبرر لتحمل مسؤولية العقاب الأخروي.

نحن إذن أمام تصورين كبيرين سادا في القرون الوسطى: تصور فلسفي أرسطي النزعة لا يعتمد إلا على المجهود العقلي للإنسان وتصور ديني يستند على الوحي. وحجج الطرفين معا متكافئة ومتساوية في الإقناع. إن الدين في الحقيقة كان يحمل في جوفه أفكاراً نظرية وتصوراً فلسفياً عميقاً وبأدلة مقبولة منطقياً لكن متناقضة والتصور الفلسفي اليوناني ونحن نعلم أن نقيض التصور الفلسفي هو أمر فلسفي أيضاً، إذن لقد أصبح من المستحيل طرد أحد الأطروحتين بسهولة والتاريخ يشهد على ذلك فرغم كل الهجوم الضاري على أرسطو فقد ظل نموذجه ومعماره الفكري صامداً ولم يهزم إلا في القرن السابع عشر على يد الثورة العلمية الحديثة.

ثقافة الاعتراف.

وبحديثنا عن التربة الإسلامية، فنحن نعلم قصة مهاجمة أرسطو الشرسة، خاصة من طرف الفقهاء، ولعل الذي أعطى لهم القوة في ذلك هو أبو حامد الغزالي ﴿1058/1111م﴾ الذي وجه سهامه الجارحة لأرسطو ومن دار في فلكه بكتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» حيث كفرهم في ثلاثة مسائل وبدعهم في سبعة معتبراً أن الفلاسفة تطاولوا على عالم الإلهيات وتخبطوا فيه خبط الناقة العشواء واستخدموا المنطق في حدود خارج هذا العالم، فكانوا كمن وجد ميزانا للذهب فطمعوا في أن يزنوا به الجبال، فكان الأجدر بهم ترك المنطق في حدود عالم الشهادة. لكن محاولة الغزالي هذه لإسكات الفلسفة وطردها باعتبارها منافسا مزعجا لصفاء التصور الديني للوجود القائم على الخلق من عدم لم يؤدي إلى هزيمة أرسطو لسببين هما: الأول والمتمثل في أن أطروحة أرسطو منطقية بنفس درجة منطقية التصور الديني إذ القول بوجود العالم من مادة قديمة ﴿هيولى) يكافئ من حيث القوة الاستدلالية القول بوجوده من عدم إذ قال له الله كن فكان، هذا من جهة ومن جهة ثانية ففلسفة أرسطو ليست محصورة فقط في جانب الإلهيات، بل كانت لها الكلمة الفصل في مجال الطبيعيات فهو كان السيد بامتياز خلال كل القرون الوسطى، ويكفي أن مبادئ الفلك والفيزياء كانت أرسطية والكل كان يشتغل بها، وهذه الطبيعيات لها ارتباط وثيق عند أرسطو بالإلهيات «الميتافيزيقا» وأي طرد للإلهيات هو طرد للطبيعيات وهو لأمر محرج ومربك جعل العديد من الفلاسفة لا يستغنون عن أرسطو وهو ما ظهر وبإلحاح عند ابن رشد فاضطر إلى الرد على الغزالي بكتابه « تهافت التهافت». وهذا يؤكد لنا فكرة جد أساسية هو أن الأفكار لا تطرد أو تؤخذ لمجرد الرغبة أو القرار فالأفكار يجب أن تهزم بالأفكار أي بالحجة والدليل وإلا ستستمر. (4)

لقد ظل أرسطو بمثابة الخلفية المعتمة المحركة للعلم في القرون الوسطى، بل حتى فكرته الميتافيزيقية عن العالم وعن النفس المخالفة للدين لم يكن من الممكن غلبتها أو القول بخطئها منطقيا ما عدا رفضها بالنص. لذلك بقيت أفكار أرسطو تسري وتقض مضجع العديد من أهل النظر لأنها لم تنسف بالبرهان وهو ما جعل الفلسفة تدخل في توفيقية مع الدين معروفة للجميع لأن العقل البشري يرفض التناقض ويسعى لإيجاد تناغم ونسق أكثر انسجاما، ويكفي التذكير بكتاب «ابن رشد» (1198/1126) «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» الذي خلص لنتيجة مفادها أن الدين والأرسطية يصلان معاً للحقيقة وإن بطريقين مختلفين: طريق العقل وهو للخاصة وطريق النقل وهو للعامة. إذن المعركة الأرسطية في الساحة الإسلامية وصلت إلى فصل أرسطو عن الدين وإن كانا معاً يصلان إلى الحق أي «الله»، والحق لا يضاد الحق بل الحكمة هي الأخت الرضيعة للشريعة كما أكد ابن رشد نفسه. ومن تم فأرسطو خرج غير مهزوم من الفضاء الإسلامي الوسطوي وبقيت له الكلمة. فما أصعب هزيمة الأفكار! ولا يهزم الفكر سوى الفكر! سيخفت هذا النزال قليلاً في دار الإسلام وسينطلق بعنف وشراسة في الساحة المسيحية خاصة في القرن الثالث عشر، فبعد ترجمة فلسفة ابن رشد للاتينية وهو الشارح الأكبر لأرسطو وظهور تيار الرشدية، دخلت الكنيسة في صراع معها، فالرشدية تعني نشر أفكار يوناني وثني بشرح وتأويل عربي مسلم، و بعد كثرة التداول وانتشار فلسفة المعلم الأول» أرسطو» على نطاق واسع وبعد تردد الكنيسة وحيطتها أصبحت متسامحة نسبيا تجاهها، حيث فضلت تحمل أرسطو وتدريسه داخل رحابها على أن يتم تداوله خارج دائرة مراقبتها، خاصة في جامعة باريس المشهورة. وهو الأمر الذي تم تتويجه

بعمل فذ للدكتور الملائكي «توما الأكويني»(1225 ـ 1274) الذي بذل جهوداً كبيرة من أجل أن يقدم للكنيسة «أرسطو « قابلاً للانسجام معها ومستعداً لخدمتها فهو قام بعمل توفيقي لا يطرد أرسطو ليجد له طريقاً معزولاً كما حدث مع ابن رشد بل بدمجه وصهره في تعاليم الكنيسة ليصبح وجهها المنطقي والناطق الرسمي باسمها، وهو ما سمي في التاريخ بعملية: «تنصير أرسطو».

توما الأكويني أول باراديغم في تاريخ الإنسان

لقد تعلق القديس توما الأكويني بأرسطو حيث كاد يرتقي به إلى مرتبة آباء الكنيسة ودافع عنه، فهو أصبح لا يشكل إطلاقاً خطراً محدقاً يهدد حقائق الوحي والإيمان، بل هو على العكس من ذلك يمكن اعتماده كدعامة للمسيحية.

فمثلاً حاول توما الأكويني لحل مسألة الخلق المتنازع حولها من تحويل العلاقة مابين الله والعالم من مجرد علاقة ميكانيكية بين المحرك الأول وقدم العالم إلى علاقة غائية بين الخالق وحدوث العالم ومن علاقة تشوق من جهة العالم بزعم الفلاسفة إلى علاقة عناية من جهة الله بزعم الدين (5). أما بخصوص قضية قدم العالم أو حدوثه الشائكة فقد توصل توما الاكويني الى استحالة البرهنة عليهما كقضيتن معا، فهما فرضيتان متكافئتان، ولهذا نعود إلى الدين ونحسم الأمر. (6) أما فيما يخص مسألة خلود النفس فقد حاول توما الأكويني الإفلات من السقوط في مطب النفس الكونية الفلسفية ببذل كل جهده كي يفصل النفس العاقلة عن الجسد لضمان خلودها... وهو التحدي الأكبر الذي جابهه (7) هذا العمل التوحيدي للفكر والذي قام به توما الاكويني هو مجرد تتويج لقصة تاريخ واحد بجغرافية متعددة ساهمت فيه الأديان السماوية جميعها. (8) فتوما الأكويني بحسب باعكريم لم يقدم فلسفة مسيحية، فهذا تصور خاطئ بل قدم فلسفة منسجمة مع المسيحية، حيث جعل الكنيسة ترضى عن الأرسطية إلى درجة أنه وبعد ثلاثين سنة من موت توما الاكويني تم إعلان مذهبه مذهبا رسميا لطائفة الدومينيكان بل رسمته قديسا.

إذن مع توما الأكويني تمت بداية اشتغال أول باراديغم نظري كامل الأركان عرفته البشرية، حيث استطاع الدين والفلسفة أن يصلا إلى علاقة مطمئنة وهادئة إلى حد ما، وهو ما يؤكد عليه الأستاذ عبد المجيد بقوة في دراسته، بعبارة أخرى يمكن القول أن الفكر الإنساني استطاع خلال القرن الثالث عشر من توحيد النظر وجمع شمل النقاش المحتدم بين الدين والفلسفة المتناقض أصلا في توليفة منسجمة، يقول باعكريم: «إن ما وقع في القرن الثالث عشر في الغرب المسيحي يستحق أن يوسم بموجبه بعصر النهضة الأول كما ذهب إلى ذلك كثير من المؤرخين، لقد كان قرن الوحدة الفكرية الكبرى، ونحن ننعته بحقبة اكتمال البراديغم، أما صانعا هذا البراديغم فهما: مؤسستا الجامعة والكنيسة».

كل هذا سيكون بمثابة إعلان عن إنهاء فصول إشكالية النظر العقلي والفكر الديني السماوي، وهو ما سيسمح لباعكريم من أن يقرر تاريخية إشكالية العقل والإيمان القروسطية. والتي كانت تتسم أحياناً بالصراع الهادئ الرصين حيث المبارزة بالحجة والدليل، لكن حينما كانت تصل إلى درجة العنف الدموي فهنا أكيد تكون العناصر غير النظرية هي التي قد خلقت ذلك.

ديكارت ونهاية إشكالية النظر والإيمان

كان الهدف من الإطلالة أعلاه إبراز طريقة توغل الأرسطية في القرون الوسطى فمن رفضها وتكفيرها وتحريمها إلى دمجها بل تقديسها خاصة مع المسيحية. هذه الوحدة النسقية بين العقل والنقل، هي بالضبط من ستسمح بهزيمة أرسطو خلال القرن السابع عشر، فتصدع باراديغم لن يتم إلا إذا استنفذ قواه وإذا اكتمل نهائياً ولم يعد يسعف في حل المآزق، (9) لكن هذه المرة سيكون الاحتدام ليس لدواعي دينية ولاهوتية بل لدواعي علمية محضة بدأت مع كوبيرنيكوس لتنتهي مع نيوتن. وهنا فقط سنفهم لماذا هاجمت الكنيسة بعضا من هؤلاء العلماء، حيث أحرقت «جيوردانو برونو» ووضعت «غاليليو» في الإقامة الجبرية... لأنهم قدموا تصورا للعالم ليس أرسطيا وهي قد تبنته رسمياً منذ نهاية القرن الثالث عشر وجعلته في مرتبة القداسة، فالهجوم على أرسطو هو هجوم عليها، وفي الحقيقة لم يكن الصراع في هذه الحقبة بين العلم والدين بل أصبح بين العلم والعلم، علم أرسطي يتلاشى وعلم حديث ينشأ.

هذا المتغير العلمي الحديث سيغير إشكالية الفلسفة والدين لتأخذ بعدا آخرا وهذا ما سيتضح مع الفيلسوف ديكارت حيث سيجعل قضية الخلق قضية تكوين وقضية التمييز بين الجسد والفكر قضية فيزيائية لا لاهوتية، وهو الأمر الذي وقف عنده مفصلا الأستاذ باعكريم فكيف ذلك؟

ديكارت وقضية خلود النفس

إن مشروع الفيلسوف ديكارت كما يعلن باعكريم (10) لا يمكن فصله عن ذلك المسلسل الطويل الذي خاضه الفلاسفة مع الدين لكن هذه المرة من اجل إنهاء المشكلة جملة وتفصيلا، فديكارت سيبعد الدين من عالم النظر وسيخرج الإيمان من دائرته تاركا له طابعه الأصل والمتمثلة في الأبعاد العملية. وسيستثني القضايا الدينية من الشك لأنها لا تندرج في إطار الأفكار الواضحة والمتميزة ولا ينطبق عليها معيار البداهة، فالدين عند ديكارت يتوجه إلى الإنسان المتجسد الحي، الذي يقترف الخطايا لا إلى الكائن المفكر الخالص الذي يرتكب الأخطاء (11).

بمعنى آخر يقول باعكريم تماشيا مع ديكارت إن الإنسان يختلط فيه الجسد بالفكر وهذا الجسد بأبعاده العملية وهواجس بقائه واستمراره ونفعه يرتكب الخطايا، أما الفكر في حد ذاته معزولا يرتكب الأخطاء، والدين عند ديكارت موجه للإنسان وليس للفكر الخالص. ولتبرير هذا الموقف يستشهد باعكريم بما قاله ديكارت في كتاب التأملات وذلك كالآتي:» لكن تجدر الإشارة إلى أني لا أتعرض بتاتاً هناك للخطيئة أي إلى الخطأ الذي نقترفه في سعينا نحو الخير والشر، وإنما فحسب للخطأ الذي يحصل في الحكم والتمييز بين الصواب والخطأ. ولا أروم أبداً الحديث هناك عن الأشياء المنتمية للإيمان أو للسلوك في الحياة، وإنما فقط عن الأشياء التي تخص الحقائق التأملية والتي نعرفها عبر النور الطبيعي وحده».

إن ديكارت يخرج الإنسان من دائرة النظر مما يعني مباشرة إخراج للدين من دائرة التفلسف، فالموضوعات الدينية ليست فلسفية ولا علمية، إذ لا يمكن عقلنتها فالدين بكلمة واحدة هبة من الله ولا ينبغي وضعها في قوالب منطقية. وإذا ما ناقشها ديكارت فيكون الأمر اضطراريا وإكراها من لدن مجادليه ومراسليه اللاهوتيين (12). وهنا يذكرنا باعكريم بموقف غاليليو الذي يتبنى نفس

الأطروحة التي ترى ضرورة الفصل بين العلم والدين، لان الكتاب المقدس لا يعلمنا كيف تسير السماء وإنما كيف نسير نحن إلى السماء أي الجنة (13).

سيسعى الفيلسوف ديكارت وهو المتأثر بل المساهم في الثورة العلمية إبان القرن السابع عشر، إلى خلق نظر ميتافيزيقي جديد يتلاءم والفيزياء الميكانيكية الصاعدة آنذاك خاصة مع غاليليو. وإذا كنا نعلم أن مبدأ القصور الذاتي هو محرك هذه الفيزياء فإن ديكارت سيبحث عن دعم ميتافيزيقي لهذا المبدأ، فعمله إذن لم يكن من أجل أغراض اللاهوت بل من أجل دوافع علمية صرفة، وهنا يقف باعكريم عند بعض الملاحظات المهمة جدا والتي تخبرنا بنوايا ديكارت الحقيقية والتي لم يكن يعلنها جهرا فمثلا يصرح ديكارت لصديقه مرسن:» أقول لك فيما بيننا، أن هذه التأملات الستة تتضمن كل أسس فيزيائي، لكن يجب كتمان ذلك»، كما ان ديكارت سيعطي لكتابه عنوانين مختلفين، ففي الطبعة الأولى جاء العنوان:» تأملات في الفلسفة الأولى حيث البرهنة على وجود الله وخلود النفس» وبه إهداء لعمداء اللاهوت بباريس ويقول في هذا الإهداء: «وإن كان يكفينا التسليم نحن معشر المؤمنين، بأن ثمة إلها و بان النفس البشرية لا تموت بموت الجسم، فمن غير الممكن أن نجعل الكافرين يسلمون بحقيقة دين ولا حتى بفضيلة أخلاقية إذا كنا لا نثبت لهم أولا هاتين المعضلتين بالعقل الطبيعي» (14).

أما عنوان الطبعة الثانية جاءت بعنوان: «تأملات في الفلسفة الأولى حيث البرهنة على وجود الله والتمييز بين النفس الإنسانية والبدن» وهو موجه للفلاسفة الجدد أمثال صديقه إسحاق بيكمان الذي كان يسعى إلى تأسيس الفيزياء على أساس رياضي (15).

من هذا التغيير يظهر كون أن ديكارت لم يكن مهتما بقضية خلود النفس التي تعطي الأمل في حياة ثانية بعد الموت فهذه القضية لم تعد تشغله أبدا بل كان أكبر همه هو التأسيس لمبدأ القصور الذاتي وإعلان التمايز بين الجسد والنفس وذلك كالآتي:

إن ديكارت المتشبع بفكرة قصور العالم الطبيعي، قد وجد نفسه متورطاً في أصعب مشكلة وقع فيها التفكير الحديث وهي: أنه إذا كانت المادة عاطلة، فالجسم الإنساني مادة ومن تم فهو أيضا عاطل، فمن أكون إذن؟ وأنا الإنسان الذي يحس أنه حر وفاعل ومفكر ومريد و...، هذه معضلة كبيرة، فالإنسان يحمل في جوفه النقيضين، العطالة والحرية، القصور والفكر، الفاعلية والانفعال، فحتى الحيوان هو حسب ديكارت مجرد آلة لا تفكر، والوحيد الذي وهب هذه الصفة صفة التفكير هو الإنسان، إنه يمزج بين كونه جسما آليا و مادياً ممتداً، طولاً وعرضاً وعمقاً، ومحكوماً بالحتمية لأنه ينتمي إلى نفس جنس العالم الخارجي المعطل، وفي نفس الوقت يحمل في جوفه نفسا باعتبارها جوهراً فكرياً وسمتها الحرية، إنها بحق ثنائية محرجة ومربكة، فكيف يمكن القبول بأنهما مندمجان واقعيا رغم ما بينهما من تمايز حاد، هذه الإشكالية ستجعل ديكارت ومعظم الفلاسفة بعده يفكرون في حل لها، فديكارت وإن اجتهد لإيجاد وصل بين الجوهرين كان نصيبه الفشل، إلى درجة أنه كان يرى أن الإنسان جامع لجوهرين مختلفين بمعجزة إلهية.

إذن نخلص مع باعكريم إلى أن إشكالية خلود النفس ستخرج من دائرة التفلسف وتعوض بالفصل بين الجسم والنفس أي الفكر والامتداد من أجل أغراض علمية وليس لاهوتية. وهنا يشير باعكريم

ثقافة الاعتراف.

إلى أن قضية خلود النفس ستعود إلى النظر من جديد إبان القرن الثامن عشر مع الفيلسوف كانط لكن في إطار ليس الدين السماوي ولكن الدين الوضعي ولأغراض أخلاقية صرفة.

ديكارت وقضية خلق العالم

إذا كان ديكارت قد ساهم في تغيير منحى قضية خلود النفس القديمة والتي كان الصراع حولها في القرون الوسطى محتدما، وجهة علمية أي من أجل التأسيس للفيزياء الحديثة فإنه وبالمثل سيغير اتجاه قضية خلق العالم التي أسالت المداد والتي كانت محط نزاع بين الفلسفة اليونانية والدين نحو تكوين العالم، بمعنى أن ديكارت، وهدا ما يؤكده بوضوح الأستاذ باعكريم، سيعمل على فصل الدين عن العلم فكيف ذلك؟

إن أكبر هم ديكارت لم يكن قضية خلق العالم فهذه بالنسبة له تحصيل حاصل بل الذي شغل باله هو تكوين العالم من أجل تملكه والسيطرة عليه فلنشرح فكرة الأستاذ باعكريم:

لم يعد الهدف عند ديكارت ومجايليه من العلماء الثوار هو فقط تأمل العالم بل السيطرة عليه وتسخيره لمصلحة الإنسان، وذلك لم يكن ليتأتى لولا التخلي عن بعض الاعتبارات الدينية ذات النزوع الغائي، التي ترى أن كل شيء مخلوق من أجل الإنسان، فهو مرتب ومنظم من طرف الله بشكل نهائي، وعلى الإنسان التوقف عن التدخل. الأمر الذي اعتبره العلم حدا من فاعلية الإنسان وكبحا لقدرته في تطويع العالم، إن ديكارت لا يهمه مثلاً، سؤال: لماذا خلق الله العالم؟ بل كيف صدر العالم من عناصره الأولى؟ بعبارة أخرى لم يطرح سؤال أصل العالم من جهة الله بل من جهة صدوره الفيزيائي. لهذا نجد أن العلم ذو نزعة ميكانيكية تنظر للعالم كآلة ضخمة معطلة من كل غاية (الإرادة، التفكير)، تحكمها الضرورة فحسب (سبب← نتيجة) والوحيد الذي له الغاية هو الإنسان، لأنه يختار وله القدرة على التحكم والسيطرة، فالنظرة الغائية تجعل الإنسان مكتوف اليد ومكبل الإرادة.

لهذا سيتوجه العلماء وبتواضع كبير، إلى النظر في «تكوين العالم» وليس إلى «خلق العالم» فالخلق من اختصاص الله عز وجل، أما البشر وبعقلهم المحدود، فلا قدرة لهم إلا النظر في مكونات وأجزاء العالم.

وقصد توضيح موقف باعكريم نضرب المثال التالي: إن العالِم البيولوجي مثلا وهو يفحص البنكرياس لا يسأل سؤال من خلق هذا البنكرياس؟ فهذا أمر محسوم والجواب الديني عنه فيه الغنية، بينما العالِم يبذل جهده للحفر في مكونات البنكرياس فيكتشف مثلاً أنه معمل لصناعة هرمون الأنسولين. إذن العزل هنا عند العالم يتم لدواع برجماتية إذ سيستفيد منه الإنسان عملياً. وهذا هو طموح ديكارت الكبير.

والطريف عند الأستاذ باعكريم هو إعلانه أن مع ديكارت وبتصوره التكويني ستبدأ الإرهاصات الأولى للوعي التاريخي مادام أنه يعلن أن المادة لها تاريخ وجذور، وأن فهم معقوليتها لن يتأتى إلا بالعودة إلى الماضي (16)، وبهذا يكون ديكارت قد دشن الأساس الإبستمولوجي الذي سيجعل العلوم التاريخية ممكنة فيما بعد، وهو الأمر الذي يفسر لنا ظهور علم الجيولوجيا والبيولوجيا خاصة مع داروين وأيضاً الفرويدية في علم النفس باعتبارها ترى المرض النفسي هو نتاج تاريخ الشخص.

إن عمل ديكارت الكبير بحسب باعكريم هو أنه قد جعل الإشكالات القديمة التي تصارع حولها النظر والإيمان منتهية، لأنه مع ظهور النظر العلمي ذو النزوع التكويني سيتم ترك قضية الخلق للشأن الديني وحده ومن تم ينتفي الصراع.

أخلص في النهاية بأن هذا الذي قدمناه أعلاه وان كان مصاغاً بنَفَس شخصي هو فقط جزء صغير من مشروع ضخم يتبناه الأستاذ عبد المجيد باعكريم، فنحن لم نتحمل ترك هذه الأفكار القوية طي النسيان، حقاً لقد وعدني الأستاذ عبد المجيد باعكريم بإخراج كتابه للوجود مرات عدة وأنا انتظر أزيد من عشر سنوات ووعده لم يتحقق بعد، مما جعلني أبادر بتقديم بعض مواقفه الفلسفية للقراء والتي قد تكون معجونة بأفكاري التي أصبحت واعترف أنها تدور في فلك ما أطره هذا الرجل ، ولربما أكون قد تسرعت، لكن اعتبر ذلك أبسط اعتراف له، لما أسداه لجيل كامل درس عنده، بل ماذا أقول، فحتى بحثي الذي أخوضه الآن في مشروع طه عبد الرحمن هو في حقيقته سعي لتكذيب الأستاذ عبد المجيد باعكريم فأنا أرى أنهما يتحركان بشكل متناقض تماماً. فشكرا لك أستاذي.

الهوامـــش :

1 – كان الأستاذ عبد المجيد باعكريم يقدم دروسه بمركز تكوين الأساتذة بمكناس. والسنة التي درست عنده كانت هي 2004م.

2 – عبد المجيد باعكريم: "العنف في تاريخ الفكر النظري، إشكالية العقل والإيمان نموذجا" سلسلة وليلي، دفاتر المدرسة العليا للأساتذة بمكناس. مطبعة مرجان مكناس. وجاءت هذه الدراسة ضمن العدد 14 ابريل 2009 المخصص: للعنف، مقاربات فلسفية.

3 - المرجع أعلاه ص: 96.

4 – ومن هذه الفكرة القائلة بأن الأفكار لا تهزم إلا بأفكار أخرى، سوف يردد باعكريم حديثا وبإلحاح على أن من يقول بأن الحداثة اختيار لهو شخصٍ لا يعرفٍ ما معنى تارٍيخية الأفكار وحركية الأفكار... فالحداثة كانت بإملاء المتغيرات العلمية الطارئة آنذاك، فمنظومة الذات ليست قرارا سياسيا أو اقتصاديا.. فهي مجرد عوامل مساعدة أما السبب الحقيقي فقد تمثل في الزلزال الذي أحدثته الثورة الفلكية الكوبيرنيكية والرجة الفيزيائية الميكانيكية الغاليلية... فإذا كان من مفكرينا الكبار من يعتقد أن الحداثة سهلة الولوج دون العودة إلى أسسها ومحركاتها النظرية الأصل فهو مخطئ ويجهل تاريخية الأفكار.

5 – المرجع أعلاه. ص: 102.

6 – نفس المرجع. ص: 103.

7 – نفس المرجع. ص: 101.

8 – نفس المرجع. ص:94.

9 – هذا الاستنتاج الابستمولوجي القائل بأن البارادیغم لا يهزم إلا إذا اكتمل وإذا لم يعد صالحاً والذي روجه توماس كون في كتابه "بنية الثورات العلمية" هو الاستنتاج نفسه الذي يؤكده باعكريم حيث يعلن في أكثر من مناسبة أن منظومة الذات الحداثية مازالت قائمة ولم تستنفذ بعد قواها وهي تحل مآزق، وتجاوزها النظري ليس له مُبرر بعد، لهذا فعالمنا العربي عليه أن ينخرط في البارادیغم الحداثي فهو الأفق النظري لزماننا.

10 – المرجع أعلاه ص:106

11 – نفس المرجع ص:107

12 – نفس المرجع ص:107.

13 – نفس المرجع ص:108 انظر هامش الصفحة.

14 – ديكارت، "تأملات ميتافيزيقية"، ترجمة كمال الحاج ص 9 و 10 سلسلة زدني علماً، ط 2، أكتوبر 1977، منشورات عويدات، بيروت.

15 – دراسة باعكريم أعلاه ص:111و113.

16 – نفس المرجع ص:119.

الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة : احتفاء بثقافة الاعتراف والتزام الانتقال من التأسيس إلى المأسسة

رشيد المشهور *relma70@hotmail.com* // باحث في الفلسفة

نظم المكتب الوطني للجمعية المغربية لمدرسي ومدرسات الفلسفة بتنسيق مع فرع وجدة، حفلا متميزا، بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة والذكرى الذهبية الخمسين لتأسيس الجمعية، وعقد الدورة الأولى لأشغال المجلس الوطني، دورة المرحومين: محمد مساعد وعزيز بنحدوش. تحت شعار «من التأسيس إلى المأسسة» أيام 20-19-18 نونبر 2016 بمدينة وجدة. وتكريساً لثقافة الاعتراف من لدن الجمعية لمؤسسيها وروادها الأوائل الذين لازموا تموجاتها، صعوداً ونزولاً، تألقاً وتعثراً، حياة وموتاً، احتفت بنموذج من طينة هؤلاء الفاعلين. يتعلق الأمر بالباحث الابستيمولوجي محمد وقيدي. وتمثّل هذا الاحتفاء في إلقاء الأستاذ وقيدي الدرس الافتتاحي للجمعية.

وقد ورد البرنامج العام لهذا الاحتفاء على الشكل التالي؛ حيث خصّص اليوم الأول إلى استقبال الضيوف، أما اليوم الثاني، فقد انطلقت أشغاله، بعد الزوال مباشرة، بفضاء المركز الثقافي في جلستين. وشملت الجلسة الأولى كلمات لمنظمي وضيوف الجمعية وإلقاء الدرس الافتتاحي، بينما الجلسة الثانية كانت على شكل ندوة فلسفية سوسيولوجية من تأطير السادة الأساتذة ادريس كثير، وفريد لمريني، وجمال فزة، برئاسة الباحث السوسيولوجي إدريس الصنهاجي. وبحضور مكثف لتلاميذ، وطلبة، ومفتشي ومدرسي ومدرسات الفلسفة وأصدقائها من شعراء، وروائيين، والمهتمين بالشأن الفلسفي والثقافي بشكل أعم. وفي اليوم الثالث انعقد المجلس الوطني للتداول في القضايا التنظيمية والإدارية الداخلية للدفع في اتجاه الانتقال من التأسيس وشخصنة الجمعية إلى مستوى المأسسة والتنظيم المحكم بمبادئ الديمقراطية والقانون والتدبير العقلاني لشؤونها المالية والإدارية.

انطلقت الجلسة الأولى بقراءة الفاتحة على روح المرحومين عزيز بنحدوش ومحمد مساعد. وبعد ذلك، رحب منشط الجلسة الأستاذ محسن أفطيط بالحضور الكريم، والشكر لشركاء الجمعية ومحبيها، ثم فسح المجال لكاتب فرع الجمعية بالمدينة الأستاذ سوري محمد لإلقاء كلمته التي رحب فيها بالضيوف وأشاد بالتوجه الديمقراطي الجديد للمكتب الوطني الذي يجسد اللامركزية في إنجاز الأنشطة والتظاهرات الفكرية المؤطرة بفلسفة الجمعية. وكانت فرصة ذهبية للكاتب المحلي للتذكير بإنجازات فرع وجدة وصموده في القيام بأنشطته، وكذا بالخصائص الجغرافية، والسياسية، والثقافية لمدينة وجدة والجهة الشرقية مستحضراً المفكر محمد عابد الجابري وغيره من الأعلام الوطنية التي أسهمت في بناء الفكر المغربي المعاصر. ثم عرّج على واقع المدرسة العمومية ومكانة الفلسفة فيها،

اعتبر فريد لمريني أن محمد وقيدي أستاذاً للأجيال تتلمذ على يده مجموعة من الطلبة والباحثين المغاربة في الدرس الفلسفي الابستيمولوجي، ومن بين جيل الثمانينات الأستاذ لمريني نفسه.

كأفق لا يمكن الاستغناء عنه لشييد استراتيجية مشروع المجتمع الديمقراطي الحداثي. وختم بالشكر من جديد للحضور وكل من ساهم في إنضاج الشروط لإنجاز هذه التظاهرة الفلسفية.

وتساءل مسير الجلسة، بهذا الصدد، عن التغيير الحاصل في المغرب، فمن كان يجرؤ ومن يجرؤ اليوم ليقول أن المغرب لم يتغير؟ هل كنا نحلم أن نقيم مهرجانا عموميا للفلسفة في قاعة عمومية ؟ ينبغي إدراك هذا التغيير، ولو أن إدراكه ليس بالأمر الهين يقول محسن أفطيط.

وتقدم الكاتب الوطني عبد الكريم سفير، من جانبه، للتعبير عن سعادته ترحيبه بالحضور المتميز كل باسمه، ليشير إلى التوجه الجديد للجمعية، وعدم تمركز أنشطتها، بل أصبحت تشتغل في كل مناطق المغرب في ثلاثين فرعا، وعشرة لجن تحضيرية، ويوضح شعار الدورة الأولى «من التأسيس إلى المأسسة»، وبأن الجمعية عرفت فترات فتور وانتظار وإرجاء. وبيّن أن الشروط أصبحت مساعدة لمأسسة الجمعية واستكمال هيكلتها. واعترف علانية للجمهور الحاضر بالتنازل عن كلمته فور توصله بكلمة أسرة الفقيد بنحدوش، وقام بقراءتها الكلمة حرفيا. وتضمنت هذه الكلمة تقديم الشكر للجمعية على دعما، وتعزية الأستاذ محمد مساعد، وعرض السيرة الذاتية لابن العائلة من ولادته إلى أن وافته المنية، وكيف ترعرع الفقيد متنقلا، بين مجموعة من المدن، بكحم ظروف عمل الوالد وطبيعته، إلى أن استقر بتازناغت بعد اشتغاله كمدرس للفلسفة، وأبدع فيها شعراً ورواية وبحثاً وعملاً مدنياً. كما أنه كان فاعلاً داخل المجتمع ثقافياً ومدنياً بالأساس، ولعل روايته «جزيرة الذكور» ونتائجاً من اعتداءات مباشرة وحكم قضائي إلا حجة على ذلك، إلى أن أخذه البحر وزميله الحارس العام قسرا دون رجعة.

وبالموازاة مع نعي الفقيد بنحدوش، كانت روح المرحوم محمد مساعد تحلق في سماء الفضاء الرحب، حاضرة في غيابه الفيزيائي كأثر أو وشم، في نفوس وعقول من عرفوه شخصيا أو عن طريق كتاباته، من تلاميذ وطلبة ومدرسين ومفتشين وباحثين في الفلسفة الإسلامية والمنطق والعلوم الإنسانية والأدب وباقي الفروع المعرفية الأخرى. والجدير بذكر، في هذا السياق، أن المرحوم مساعد الإنسان الطيب قيد حياته، قد حبّب الفلسفة لتلاميذه في الثانوي لا بالأسلوب الدعوي الجاهز، وإنما بلغته السلسة وأسلوبه الواضح والمتميز، ونظراته وحركاته المفعمة بالسكينة والهدوء، وانضباطه المهني؛ وهو في قاعة الدرس وكأنه في مكان مقدس للعبادة، كنت واحدا من هؤلاء الذين تلمسوا طريق محبة الحكمة وفضول السؤال وقلقه على يده. رحل في قمة النضج الفكري والسمو الفلسفي حيث أخذته المنية في غفلة منه كسابقيه، جمال الدين العلوي ومحمد ألوزاد. وكان الفقيد قد أسهم في رفع اللبس عن بعض القضايا في النص الفلسفي الإسلامي، الرشدي منه خاصة الذي استهواه لدرجة العشق

بتبصره وحكمته وعقلانيته، وترك مساعد آثارا نوعية تتعلق بهذا النص تحقيقا وترقيما وتهميشا، وله عدة مقالات في الدراسات الرشدية في مجلات مغربية وعربية. من أهم أعماله: «العالم بين التناهي واللاتناهي عند ابن رشد»، و«بين مثابتين: منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد».

ومن دولة ساحل العاج الشقيقة قدّم كل من محمد توري وسانوغو حبيبة رئيسة إحدى الجامعات هناك، كلمتهما ممتنين للدولة المغربية وشعبها الطيب وخاصة مدينة وجدة بحضورهما لهذا الاحتفاء. واعتبر محمد توري، بإشراقه الصوفي وطيبوبته، أن المغرب بلده الثاني، وأن «الفلاسفة لا يمكن التفلسف أمامهم» مخاطبا الحضور الكريم والمحتفى به محمد وقيدي.

شرع الباحث الإبستيمولوجي محمد وقيدي في الدرس الافتتاحي الذي اختار له عنوان «الفلسفة والحرية والديمقراطية» بتوضيح مداخلته وتأطيرها نظريا؛ حيث اعتبر أنه لن يحلل كل مفهوم على حدة، بقدر ما سيتناول المفاهيم في علاقاتها الجدلية والدينامية وتشابكها المركب، وفي الجانب المنهجي دائما، لجأ وقيدي إلى النبش في تاريخ الفلسفة وبداياتها الأولى مرورا بأطوارها الفلسفية إلى أن وصل إلى الفترة المعاصرة لاستحضار نماذج فلسفية وسياسية تفسيرية، مقتفيا الرابط والعلاقة الناظمة بين المفاهيم الثلاثة» الفلسفة، والحرية والديمقراطية، ولم يتجاوز الشرط المغربي والسياق العام للبلاد في علاقته بالموضوع. ولفيلسوفنا حوالي 13 مؤلفاً نوعياً، أشهرها «ما هي الابستيمولوجيا؟»، و«جرأة الموقف الفلسفي» و«حوار فلسفي» وآخر أعماله التي تم توقيعها بالمناسبة، «محمد عزيز الحبابي: الفيلسوف والإنسان»، وله العديد من المقالات حول قضايا الدرس الابستيمولوجي والفلسفي في مجلات مغربية وعربية. ونتمنى للأستاذ وقيدي الصحة والعافية وطول العمر، وينطبق عليه ما قاله حرفيا في حق فيلسوفنا م. ع. الحبابي: الفيلسوف والإنسان، أو كما قال عنه فريد لمريني في بداية مداخلته بأنه: أستاذ الأجيال.

والجلسة الثانية ندوة فلسفية سوسيولوجية حول موضوع من اختيار الجمعية «أسئلة الحداثة والديمقراطية في المغرب» أطرها كل من السادة الأساتذة الباحثين ادريس كثير، وفريد لمريني، وجمال فزة، وتسيير ادريس الصنهاجي أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد بن عبد الله كلية الآداب ظهر المهراز بفاس.

بعد تقديم المشاركين من لدن مسير الجلسة، والتعبير عن سعادته بالإسهام في إنجاح هذا الاحتفاء والمشاركة في فعالياته والشكر لزملاء العمل سابقا، والترحيب بالحضور الكريم، أشار إلى أن موضوع الندوة سيتم مطارحته ومناقشته من لدن ادريس كثير؛ وهو باحث في الفلسفة، ورئيس سابق للجمعية، من مؤلفاته «الإسرار الفلسفي»، و«سِفْر الفلسفة»، والعديد من الأعمال المترجمة والمقالات

حدث الاحتفاء هذا شكّل منعطفاً حقيقياً في تاريخ الجمعية، وإحياءً لها. لكن تبقى رهانات الجمعية وتحدياتها المنتظرة كبيرة جداً، سواء تعلق الأمر بالقضايا التنظيمية منها أو الفلسفية.

والمداخلات والندوات الفلسفية المنشورة في المجلات المغربية والعربية. وموضوع مداخلته «تأملات في الحداثة والديمقراطية في المغرب». وفريد لمريني أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة محمد الأول بوجدة؛ وهو مهتم بالقضايا الفلسفية بعامة، والفلسفة السياسية بالمغرب بخاصة، من مؤلفاته «صراع الحداثة والتقليد»، و«الفكرة الليبرالية بالمغرب»، و«التحديث في التاريخ السياسي الاجتماعي المغربي»، وآخر كتبه «الفلسفة والنقد» (2016)، وله العديد من المقالات المتخصصة، وعضو لجنة التحرير في مجلة «وجهة نظر»، مداخلته حول «مفهوم التغيير ومفهوم الانتقال: قراءة في التجربة المغربية». وفي الأخير جمال فزة؛ وهو أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد الخامس بالرباط، من مؤلفاته، «سوسيولوجيا التنظيمات أسس واتجاهات»، من مؤسسي مختبر الدراسات والأبحاث النفسية بالرباط، له مجموعة من الندوات والمقالات واللقاءات المنشورة، ومداخلته تتمحور حول موضوع «الهشاشة الاجتماعية وأسئلة الديمقراطية في المغرب».

تقدم ادريس كثير في بداية مداخلته بالشكر للجمعية على تنظيمها لهذه الندوة، وعلى اختيارها لمدينة وجدة. ثم اعتبر أننا نعيش وضعية سياسية وثقافية في البلاد ملتبسة، وعدَّد سمات هذا الالتباس في مظاهر متناقضة؛ إذ من جهة نجد الحداثة تتمثل في الترامواي ومحلات الماركات المتميزة، والمقاهي والملاهي وغيرها، وفي الوقت نفسه، وبجانبها أو خلفها نلفي من جهة أخرى مظاهر التقليد كالكتاتيب، والزوايا والجمعيات الدعوية وما إلى ذلك. وعلى إثر هذا الوضع تساءل كثير هل يمكن لبلد ما أن يسير برأسين؟ ليبين أن تجليات هذا الصراع تطفو إلى السطح بأشكال مختلفة. ليفترض أن المخزن يحرص على التعايش مع المظهرين المختلفين والمتصارعين، موضحا ذلك بأمثلة تتصل بالمعيش اليومي (اللباس، ووسائل النقل، والهوايات الرياضية). وهذا التناقض يلحق الثقافة كما يوجد في السياسة، وأن مكونات المجتمع الأخرى تتباين في الحرص على ضمانه.

علاوة على ذلك، تساءل كثير: ما هي الاختيارات السياسية الممكنة في المغرب لتحقيق الانفتاح والتقدم؟ ليبين أن المشهد السياسي يشمل حوالي 40 حزباً، لدرجة يمكن القول معها أن الحزب فقد معناه ووظيفته التي نشأ من أجلها. وفي محاولة من كثير لتشريح الوضع السياسي الحالي، بعد الاستحقاق الانتخابي الوطني، رجع إلى الذاكرة السياسية المغربية، وتحديدا إلى التقرير «الاختيار الثوري» الذي أعده بنبركة سنة 1962، وحدد فيه الأخطاء القاتلة التي ارتكبتها الأحزاب الوطنية، والحلول المقترحة لها. ليوضح كثير أن المشهد الحزبي الحالي يعيش نفس الأخطاء، وعلى الفاعلين التفكير في الحلول مع الأخذ باختلاف السياق بين المرحلتين. واستحضر في هذا الإطار الإحصاءات الرسمية الخاصة بالاستحقاقات الانتخابية الأخيرة، ليستنتج منها أن ديمقراطيتنا مقلوبة، وآن الأوان لكي تسير على رجليها، منبهاً إلى أن مفهوم العدمية حتى لدى نيتشه لا يعني الرفض المطلق أو النسبي بل هو موقف حداثي يتعارض والأخطاء القاتلة. فبأي وضوح فكري أو إيديولوجي يمكن مخاطبة الاحتياط من الذين لا ينخرطون في اللعبة السياسية؟ وما السبيل إلى تجاوز الأخطاء القاتلة؟ يتساءل كثير.

وأكّد فريد لمريني في مداخلته على التدقيق في مفهومي التغيير والانتقال في المغرب والنبش في تمفصلاتهما وتقاطعهما من منظور فلسفي سياسي. لكن قبل ذلك، تقدم بالشكر للجمعية في شخص

مكتبها الوطني وفرع وجدة خاصة على مجهوداتهم الرائعة والراقية في التنظيم للقاء، وبالمناسبة، وفي إطار ثقافة الاعتراف، اعتبر لمريني أن محمد وقيدي أستاذاً للأجيال تتلمذ على يده مجموعة من الطلبة والباحثين المغاربة في الدرس الفلسفي الابستيمولوجي في شعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد بن عبد الله ظهر المهراز بفاس. ومن بين جيل الثمانينات الأستاذ لمريني نفسه الذي تعلم من سي وقيدي معنى الإبستيمولوجيا على يديه، وتأثيره على مساره المعرفي فيما بعد، فأطال الله في عمره يقول لمريني. وعبّر عن تضامنه المطلق واللامشروط مع الجمعية ومساعدتها في نكران تام للذات ودماثة خلق قل نظيرها، ولا توجد إلا في نفس من يحمل هموم تغيير المجتمع وبناء الوطن والدولة من المفكرين، في الإسهام، بإمكانياته في إنجاح التظاهرة وأنشطة الجمعية.

حدّد الأستاذ لمريني في بداية مداخلته، الإطار المنهجي لها، والهندسة التي ترسم ملامحها؛ فهي مداخلة فكّك فيها مفهومي التغيير والانتقال –حالة المغرب- من منظور الفلسفة السياسية. ووضح أن الفلسفة السياسية دراسة وتحليل لمفاهيم نظرية تكون ذات حمولة سياسية كمفهوم الدولة مثلاً، وتُدقق فيها وتحاول ربطها بمؤشرات سياسية، واجتماعية، وتاريخية وغيرها، وتتساءل عن محتواها وهل هو مناسب لها أم لا. لذلك، يستنتج أن الفلسفة السياسية تستعين بالتاريخ، وإبستيمولوجياً، هي ذات صلة وثيقة بعلم اجتماع التاريخ؛ لأنه علم يدرس الظواهر الاجتماعية في التاريخ ليعود إلى الحاضر للاستعانة بالمشهد كما يؤكد بعض علماء الاجتماع. والتغيير مسؤولية الدولة والمجتمع، ولا يمكن مقاربته إلا من خلال طرح ثلاثة أسئلة مؤسِّسة: سؤال الكيف؛ وسؤال الزمان؛ وسؤال الفاعل أو الفاعلين. كيف يقع التغيير؟ ومتى يحصل؟ ومن لدن أي فاعل أو فاعلين؟. إنها الأسئلة المنهجية التي تُمَكِّن من فهم مفهوم التغيير في حالة المغرب، وفي حالات أخرى. وهنا عرّف لمريني التغيير لا بوصفه هبة تمنحها الدولة بل «عمل تاريخي صيروري يقوم به مجتمع معين في ضوء أهداف محددة»، من اللازم معرفة فاعل التغيير هل الدولة أم المجتمع وقواه المختلفة؟. أما مفهوم الانتقال «انتقال من وضع سابق إلى وضع لاحق» مستحضرا مثال العدالة الانتقالية في المغرب، تجربة الإنصاف والمصالحة لسنة 2004.

واعتبر، بهذا الصدد، أن لكل مجتمع انتقاله التاريخي الخاص به ينجزه بمنهجيته وبرجاله وبنسائه. ووضع لمريني حدّاً فاصلاً بين مفهومي الصيرورة ومفهوم السيرورة، ووضح التباين بينهما. فالتغيير صيرورة تاريخية طويلة الأمد ولا يقع في مدة قصيرة، أما السيرورة فهي المسار التاريخي للمجتمع وبيّن أن الفلسفة السياسية تشتغل على الصيرورة لا السيرورة. ولفهم التغيير في المغرب ينبغي الاشتغال على اللقاء الجدلي بين الزمنين، الزمن الاجتماعي (زمن مشهدي، زمن الظواهر وهي تشتغل وتتفاعل، زمن سوسيولوجي) والزمن التاريخي (زمن تزامني لا تعاقبي)، والتمفصل بينهما. ويتجاور مفهوم التغير مع مجموعة من المفاهيم الأخرى كالتحول، والتطور، و»الميتافور»، و»الميتامورفوز» والتحديث، وغيرها. والتغيير هو فعل ورد فعل، وله كوابح تفرمله، ولا يكفي أن يكون ميزان القوة لصالح القوى المطالبة به (مثلا 20 فبراير في المغرب «أفرزت» حكومة بنكيران).

والتغيير، حسب العديد من علماء الاجتماع في تصور لمريني، يتم إما من داخل النسق وتكون أهدافه إصلاحية محافظة عبر التوافقات بين الفئات الاجتماعية والسياسية، وإما أن يقع من خارجه وسيؤدي

الاحتفاء باليوم العالمي للفلسفة هو احتفاء بالفكر الإنساني الحر والنقدي التباعدي، هو احتفاء بالاندهاش من الوجود والسؤال القلق الذي يحمل على البحث الدائم عن الحقيقة المبناة حجاجياً وبرهانياً.

إلى تحولات جذرية للواقع القائم. والأخطر في التغيير باعتباره إبتكاراً ومساراً، أنه يتطلب التدبير البعدي. والتغيير في نهاية المطاف هو التحديث وهو حتمية تاريخية تمدنية. وللتغيير سيناريوهات مختلفة حسب طبيعة التجربة، وخصوصيات المجتمع والدولة. فعلى سبيل المثال المجتمع المغربي له خصوصيته، وطبيعة الدولة في المغرب تختلف عن غيرها، وهي الفاعل في التغيير، فهي نمط دولتي خاص له هويته المحددة (الدولة ــ المخزن). ولفهم التغيير في المجتمع المغربي الراهن أكثر لا بد من الانطلاق من المؤشرات السياسية (تعايش عجيب بين مرجعية التعاقد ومرجعية البيعة وهذا الذي كرسه دستور 2011) والمؤشرات الاجتماعية (مجتمع الإجماع العقائدي والأخلاقي والقيمي)؛ حيث الفاعل الأساسي في التغيير بالمغرب، بهذا المعنى، هو الدولة فهي التي تحافظ على الاستقرار وتبقيه، أما المعارضة الحقيقية توجد خارج قبة البرلمان، ويبقى دور الأحزاب يعرقل سير المجتمع ويكبحه في ظل مشاركة سياسية وانتخابية محدودة. وهناك في المغرب، يضيف لمريني، ما يسميه بظاهرة التلقيح الإديولوجي، وهي سياسة دائمة، في كل محطة، ترجع إليها الدولة كلما ظَعُفت بعض الأطراف داخل المجتمع لتقويتها وضمان استمراريتها. وملامح صيرورة التغيير كثيرة، منها التفاعل في حالة كمون، والحتمية وعدم الخضوع للصدفة، وغياب الأسباب الموضوعية الواضحة لحدوثها، وهي تأتي حينما لا نراها يقول لمريني.

وعبّر الباحث السوسيولوجي جمال فزة، من جانبه، عن سعادته في المشاركة بالاحتفاء بالأستاذ وقيدي، وعن شكره للجمعية والحضور الكريم. ثم بيّن أن مداخلته تتألف من مفهومي الهشاشة الاجتماعية والديمقراطية. لذلك، حاولت مداخلته مساءلة أساس العلاقة الجدلية بين المفهومين، وهي مساءلة البحث عن أساس الديمقراطية انطلاقا من مفهوم الهشاشة الاجتماعية. وبعد ذلك، حدّد فزّة، على المستوى الابستيمولوجي، علاقته كذات عارفة بالمفاهيم المدروسة؛ حيث يتم التعامل مع المفهوم في مستويين من التجريد. مستوى أول ينطلق من توصيف الظواهر والوقائع وانتقاء العناصر من الواقع الذي يمنح تصورات أولية أو مؤشرات حول المفهوم. ومفهوم الهشاشة الاجتماعية لدى الباحثين المغاربة لا يخرج عن هذا السياق. أما المستوى الثاني الذي انطلق منه فزّة نسقي، يرتبط فيه المفهوم بمفاهيم أخرى بعلاقات منطقية، وعبر ذلك يتخذ المفهوم دلالته النهائية. ومنه، اختار الباحث السوسيولوجي التعامل مع براديغم الهشاشة الاجتماعية في علاقته بالديمقراطية ومفهوم الحداثة كموقف «وهو المفهوم الغائب في عنوان المداخلة» لا التحديث كمظاهر.

إن تحديد مفهوم الديمقراطية لا يتحقق خارج مفهوم الحرية والانفصال عنه، فالحرية سيرورة وتتحقق جدليا في علاقتها بالديمقراطية كما هو الشأن في السؤال السبينوزي، كيف تتحقق حرة أكبر دون تضييع المعقولية والنظام؟ فالحرية مسألة إشكالية، والحريات الفردية هي التي تخلق

الديمقراطية يقول فزة. ومن ثمة، لا يمكن تحقيق الديمقراطية في غياب الثقافة والحرية الفردية. وأساس الديمقراطية هو العلاقة الجدلية بين الحرية والنظام. والسؤال أعلاه يُمَكِّنُ من القول أن المجتمع الديمقراطي مجتمع هش؛ فقبل عصر الأنوار كان الإنسان يعتقد أن المجتمع طبيعي ضروري لا حاجة للتساؤل عن كيفية حمايته، لكن فيما بعد نشأة فكرة التعاقد الاجتماعي أصبح مطلوباً حماية المجتمع، بأسلوب آخر هو هش يجب ضمان استمراريته. وهنا منبع الخوف من الحرية والاستقلالية بالنسبة للفرد.

ويعتبر فزّة أن ماكس فيبر أجاب عن الإشكال أعلاه سوسيولوجيا من خلال تحويل مفهوم الحداثة إلى واقعة اجتماعية عبر مسألتين أساسيتين، البيروقراطية (الإدارة العقلانية) والمقاولة (الانتاج، تنظيم الشغل، وشروطه) وهما الروح التي ضمنت الحداثة والديمقراطية وطبيعة العلاقة بين الإنسان والإنسان. لهذا، فالمجتمع ما بعد الصناعي ولج فيه الإنسان إلى مرحلة الخوف من المستقبل، لأن مسألة الشغل فيه أصبحت غير مضمونة، إنه مجتمع الهشاشة.

وبين الباحث أن الرسالة من هذه المداخلة تتمثّل، في نظره، في كوننا ولجنا عصر يكون فيه الانشراح للحداثة ونوع من الخطاب السعيد حولها، هو خطاب قد يكون مؤشرا متناقضا يقوض الحداثة نفسها. لأن الحداثة في أزمة، وتتطلب توازن جديد على جميع المستويات. والآن نعيش لا توازن جديد بين أشكال الماضي وأشكال الحاضر. إننا نعيش الدونكيشوطية «إنبعاث أشكال الماضي في في معالجة الحاضر» حسب توصيف كلود ليفي ستراوس. وفي هذا السياق أشار فزّة إلى أن الخطاب التمجيدي الانشراحي حول الحداثة والتقدم دون طرح الإشكاليات الحقيقية قد يؤدي إلى نتائج غير متوقعة، وإلى النكوصية والعودة إلى الدين، لأن الهشاشة الاجتماعية تؤدي أوتوماتيكيا إلى الأمن يشرح فزّة، وهنا ذكّر بهرم الحاجات عند ماسلو.

واستنتج الباحث في الأخير، أن الصدقة والإحسان هو الجواب المقدم لمواجهة الهشاشة في المغرب في غياب سياسات اجتماعية وقائية فعالة، وهو ما يهدد الطبقة المتوسطة بالفقر والهشاشة، ويفرز النكوص نحو الدين والدروشة والمحافظة، والخطير في الأمر هو عدم الحفاظ على سمات الطبقة الوسطى في المستقبل. وبنظرة تشاؤمية إيجابية، ختم الباحث مداخلته حينما قال: «قليل من التشاؤم خير من الكثير من التفاؤل».

وفي الأخير، فتح رئيس الجلسة المجال للحضور من أجل مناقشة الأفكار التي تم مطارحتها، بعدما لخّص الجوانب الأساسية من المداخلات التي اختلفت في المرجعيات والأطر النظرية والتخصصات المعرفية في تحليل الموضوع، ولم تناقش أسئلة الحداثة في المغرب انطلاقا من نظريات الحداثة نفسها.

الفلسفة السياسية تستعين بالتاريخ، وإبستيمولوجياً، هي ذات صلة وثيقة بعلم اجتماع التاريخ؛ لأنه علم يدرس الظواهر الاجتماعية في التاريخ ليعود إلى الحاضر للاستعانة بالمشهد كما يؤكد بعض علماء الاجتماع.

وكان التفاعل مثمراً بين الإشكالات التي طرحها الحضور وردود السادة الأساتذة.

إن ما يمكن تسجيله، في تقديري الخاص، أن حدث الاحتفاء هذا شكّل منعطفاً حقيقياً في تاريخ الجمعية، وإحياءً لها. لكن تبقى رهانات الجمعية وتحدياتها المنتظرة كبيرة جداً، سواء تعلق الأمر بالقضايا التنظيمية منها أو الفلسفية المتمثّلة، أساساً، في الإسهام بالرقي بالدرس الفلسفي المغربي وتجويده، وربط الفلسفة بالمجتمع والفضاء العام والحياة الاجتماعية عبر تفعيل إنشاء آليات عمل الجمعية كالموقع الإلكتروني، وإصدار المجلة الإلكترونية والورقية، والعمل في اتجاه تعميق التكوين على المستويين الإداري والمالي والفكري الفلسفي، وعقد شراكات مع كل الإطارات، الوطنية أو الدولية، الرسمية أو المدنية التي من شأنها الإسهام في ترجمة فلسفة الجمعية إلى الواقع. وهو الأمر الذي تم تكريسه، في شعار هذه الدورة، «من التأسيس إلى المأسسة».

إن الاحتفاء باليوم العالمي للفلسفة هو احتفاء بالفكر الإنساني الحر والنقدي التباعدي، هو احتفاء بالاندهاش من الوجود والسؤال القلق الذي يحمل على البحث الدائم عن الحقيقة المبناة حجاجياً وبرهانياً، بعيداً عن التلقي السلبي، والعنف، واحتكار المعنى والحقيقة والسقوط في الهويات القاتلة والمدمرة. إنه احتفاء بالإنسان مهما كان لونه أو عرقه أو جنسه،..، هو احتفاء بالمشترك الإنساني.

وجدير بالذكر، أن اليونيسكو تخلد هذا اليوم باختيار أشكال تعبيرية فلسفية خارج نطاق الأشكال الكلاسيكية، وعيا منها بأهمية الآليات الفعالة في نشر قيم وأدوات التفلسف في العالم. يتعلق الأمر بالممارسات الفلسفية الجديدة الموجهة للأطفال والشباب التي ازدهرت في الثلاثين سنة الأخيرة في أوروبا والدول الأنجلو- ساكسونية، وتعد أعمال ماثيو ليبمان وميشيل طوزي ومجموعته رائدة في هذا المجال. وتتخذ هذه الممارسات من ورشات العمل، والموائد المستديرة، والمقاهي الفلسفية، وغيرها منطلقاً لها.

لقد نشأت الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة نتيجة للصراع الدائر في المجتمع المغربي بين منظومتين مختلفتين الحداثة والتقليد، وإلا لما تأسّست، وهي تحتفي بالذكرى الذهبية الخمسين لتأسيسها تتطلع، من خلال فلسفتها الموجهة، إلى الإسهام في تغيير المجتمع المغربي الهش، إلى جانب الفاعلين الآخرين، نحو وضع يحقق فيه الإنسان المغربي ذاته لا بالرجوع إلى التطرف، وكل أشكال هدر الكرامة، وإنما بالتربية والثقافة، وحلول تعاقدية جماعية تضمن الحريات الفردية والجماعية.

وختاماً، نشير إلى أن كتابة هذا المقال يهدف إلى توثيق الحدث بقدر ما نستطيع من الدقة، وتقاسم مجريات هذا الاحتفاء مع باقي زملائي من مدرسي ومدرسات الفلسفة وأصدقائها والمهتمين بالشأن الفلسفي في المغرب وخارجه. وكذا تأمل الأفكار التي أدلى بها الأستاذ وقيدي المحتفى به في الدرس الافتتاحي، والأساتذة في ندوة الجلسة الثانية ومطارحتها، واستلهام ثيمات بحث منها، نظراً لثرائها وكثافتها والإشكاليات الحقيقية التي طرحتها. وتحية تقدير واحترام للمكتب الوطني في شخص الكاتب الوطني عبد الكريم سفير وأصدقائنا الكرام في فرع وجدة كل باسمه على تنظيمهم الرائع لهذا الحدث الفلسفي الذي أحيا الجمعية بعد موتها وجمع شمل كل المهتمين بالفلسفة تدريساً وتنظيراً، صداقة ومحبة. ولا ننسى شكرنا إلى هيئة تحرير مجلة «أفكار» على نشر هذه المقالة.

الربيع العربي واستشراقات إدوارد سعيد: بين العقل والرسالة

معادي أسعد صوالحة *sawalhamouadd@hotmail.fr* // كاتب وصحفي فلسطيني مقيم بالمغرب

مرت علينا مؤخراً الذكرى السنوية الثالثة عشر لوفاة الناقد الفلسطيني ورائد الاستشراق والمُفكر العالمي الذي طرحت أعماله العديد من التساؤلات والمواقف السياسية والفكرية وجال معها أصقاع العالم وغرس بنقده تراثاً فكرياً عميقاً، إنه إدوارد سعيد، أمريكي النشأة، فلسطيني الوطن والمولد الذي عُدّ ولا يزال واحداً من كبار النقاد في القرن العشرين نظير ما طرحه من أسئلة كثيرة مُتعددة حول عالمية النقد والنظرية وأثر النشأة والتكوين والتجربة الوجودية وما تكتنزه من واقعية حتمية على الأفكار التي أخذ يتدارسها النقاد والمُفكرون والمُنظرون لإسباغ تأثيرهم في ثقافات العالم المُتعددة.

وفي هذا انطلق الكثيرون للقول بأن إدوارد سعيد قد خلف وراءه اعترافاً واسعاً به كمُنظر فكري مُؤثر في الشأن العام الدولي والعربي بعد أن ترك لنا مجموعة من الأعمال النقدية والفكرية التي لا يزال صَداها يَتردّد حتى يومنا هذا، وأسْمع فكره صدى كبير في الشعارات التي حملتها انتفاضات الربيع العربي، فأثناء الثورات والانتفاضات السياسية في العديد من البلدان العربية حوَّل الثوار مفاهيم إدوارد سعيد إلى شعارات لهم، وتحوْلت كلماته إلى كتابات على جدران بنايات تونس وشوارعها خلال «ثورة الياسمين»، وجالت الشوارع المصرية بهتافات صَدَحتْ بها حناجر ثوار ثورة الخامس والعشرين من يناير، وتمسك بها ثوار الثورة اليمنية في الحادي عشر من فبراير حتى أسقط معها الناشطون ليس النظام السياسي فحسب (كما حدث في تونس، واليمن، ومصر) بل وأسقطوا أيضاً الأطروحة القائلة بأن أفكار إدوارد سعيد مُقتصرة على الأوضاع القائمة أثناء حياته وأن أفكاره عبارة عن مفاهيم جامدة وتأويلات مؤسساتية. [بصرف النظر عن اختلاف سياقات هذه الأحداث بين تونس ومصر واليمن].

لكن المؤكد أن هذه أفكار إدوارد سعيد قد وجدت ضالتها بل واستقامت معالمها مع أشبال انتفاضة الأقصى التي لا يزال الثائرون يُمجدون أطروحات ابن وطنهم الأم فلسطين الذي بقي مُدافعاً عن حقهم في النضال والكفاح ضد المُحتل الاسرائيلي حتى آخر رمق له في الحياة، ونظراً لهذا الترابط الوثيق فإن التساؤل يطرح كالتالي: هل أعادت أحداث «الربيع العربي» باختلاف مكانها وزمانها الاعتبار من جديد لأطروحات المُفكر والناقد العربي والعالمي إدوارد سعيد ونجحت في تحديد الخلفيات التاريخية لاستشراقه الذي يستدعي دائماً معه مسألة على درجة كبيرة من الأهمية تتعلق بوضعية المثقف والإمكانيات الهائلة التي تنطوي عليها أفكاره وتوجهاته؟ وما هو موقف إدوارد سعيد الذي كان من الممكن تبنيه فكراً ونقداً لو كُتبَ له أن يشهد أحداث هذا الربيع العربي؟ ماذا لو شهد إدوارد سعيد

ثورات وانتفاضات الربيع العربي؟
تساؤلات كثيرة ومُتعددة يمكن لها أن تطرح هنا ونحن في خضم الحديث عن العلاقة التي يمكن لها أن تتجلى بوضوح بين أطروحات إدوارد سعيد وأحداث الحراك.

إدوارد سعيد وصُورة المُثقف الحقيقي

إذا كانت الثورات العربية (الربيع العربي) قد انطلقت وفي غايتها تحقيق التغيّر السياسي الذي يفيد مضمونه التحوّل الملحوظ في المظهر والمضمون إلى الأفضل من خلال تحليل الماضي واستنباط التصرفات الحالية المطلوبة للمستقبل، وما دام هذا التغيير لن يتأتى إلا من خلال الاستجابة للعوامل المُتداخلة الكامنة في حقوق الأفراد وحرّياتهم، وحيث تداول السُلطْ في الحالات الديمقراطية وتوزيع أدوارها سواء أكان مثل هذا التغيير شاملاً وعميقاً (جميع مناحي الحياة) أم تغييّراً جُزئياً (تغييّرات تطال الدستور أو الاقتصاد أو التجارة ....)، وبتنوع اسبابها المُختلفة (سياسة تتمثل في تفاقم الفساد الإداري والسياسي داخل أنظمة الحكم وما يرافقها من استبداد وقمع للحرّيات، أو اقتصادية واجتماعية مُتمثلة في ضعف معدلات النمو الاقتصادي وتردّي الأوضاع الاقتصادية وسوء توزيع تدابير التنمية في المناطق المختلفة للدولة، وانتشار الفساد الإداري والمالي في الدولة، وبالتالي تزايد معدلات الفقر والبطالة وتراجع مستوى التعليم وما رافق ذلك من ضعف في المساءلة والشفافية واستشراء الفساد وانخفاض التجارة البينية والاستثمارات العربية داخل الوطن العربي)(1).
إن مثل هذه الأسباب وغيرها، كرّست بشكل أو بآخر أفكار وطروحات إدوارد سعيد خاصة من خلال مؤلفه الصغير الصادر عام 1994 المُعنْوَن بـ (صُوَر المُثقف)(2)، الذي بين فيه شروط المثقّف وقول الحق في وجه السلطة، وطرح من خلاله تعريفاً لهذا المثقف الحقيقي الذي لا يجوز أن يقل مبدئية عن يسوع المسيح وسقراط في خضم دفاعه عن الحق والعدل في وجه السلطة مُقارنةً بعامة الناس المُهتمين بالفائدة المادية والتقدّم الشخصي وبإقامة علاقة وثيقة مع النظام السياسي، مُوضحاً بأن سعادة المثقف الحقيقي هي في تحرّك عاطفة وجدانية ومبادئ الحق والعدل فيه، عندما يدافع عن الضعيف ويتحدّى السلطة القمعية والناقصة، وفي هذا يقول: «إنّ الحكومات إنّما تريد أن يتحوّل المثقفون إلى خدّام لها، يحوّلون الأنظار عن أعداء البلاد الطبيعيين، بابتكار عبارات مُلطّفة وقاموس لغة خشبيّة، ونظام كامل من العبارات المُقنّعة التي يمكنها أن تخفي ما يجري باسم النفعيّة المؤسساتية..»(3)، مُضيفاً في نفس السياق بأن المُثقف والحالة هاته (المثقف الحقيقي) لن يكون بإمكانه امتلاك العديد من الخيارات، فإما أن يتكلم بشجاعة، وإما أن يصمت، مُبرّراً هذا الطرح بالقول «أنّ المثقفين، لا الطبقات الاجتماعية وعامة الناس، هم المحور الأساسي لأعمال المجتمع العصري، وبدونهم لم تشتعل أيّ ثورة رئيسية في التاريخ الحديث، ولم تقم أيّ حركة مضادة للثورة، أنهم آباء الحركات وأمّهاتها وأبناؤها وبناتها...»، بل إنه يذهب للوقوف موقف حداثي صريح في قضية الثقافة التي لم تنتهي بعد حسب وصفه، حيث يقول «الواقع أنّ الحكومات ما زالت تضطهد الشعوب على نحو واضح، وسوء تطبيق العدالة ما زال يحدث، واستمالة السلطة للمثقفين

ثقافة الاعتراف.

واحتواؤهم ما زالا قادرين بفعالية على خفض أصواتهم وانحراف المثقفين عن مهمتهم الأساسية في معظم الأحيان»، مُطالباً في نهاية المطاف هذا المثقف الحقيقي بأن يتوجه دائما إلى مُسائلة واستجواب السلطة الحاكمة عن افعالها، مُسجلاً في النهاية الخطوات الرئيسية لتطبيق المبدأ العام لهذا المثقف الحقيقي قائلاً «إنّك إذا رغبت في دعم العدالة الإنسانية الأساسية فعليك أن تدعمها للجميع، وليس فقط انتقائياً لمن تصّنفهم جماعتك أو حضارتك أو أمّتك، فالخطابة الحماسية عن أمجاد ثقافتنا نحن، أو انتصارات تاريخنا نحن، لا تستحقّ طاقة المثقف» (4).

ثورة وخطاب استشراقي

هناك العديد من المُنظرين الغربيين الذين منحوا أنفسهم لقب الخبير الاستراتيجي في قضايا الشرق الأوسط، أو المُستشرق الغربي، ممن بسطوا وبطرق ملتوية ربما (هرباً من الاعتراف بتنبؤات إدوارد سعيد واستشرافه للمستقبل)، كما بسطوا لنا السمة الأساسية التي تتميز بها المنطقة العربية من خلال تشويه صورة العرب والحاق الحماقات بهم باعتبارهم أعداء الديمقراطية والحداثة على حسب وصف توماس فريدمان [Thomas L. Friedman] الخصم التاريخي للشعوب العربية الذي منحه إدوارد سعيد لقب المعتوه/ الموهوب في مقالته الشهيرة (الحياة بطريقة عربية)، نظراً لتجاهل الغرب الدائم لتطلعات المجتمعات العربية الرامية إلى التحرر والاستقلال ومحاربة الظلم والاستبداد، كما تنبؤا بها إدوارد سعيد منذ سنوات طويلة سبقت ثورات الربيع العربي وتحديداً من خلال مؤلفه الشهير «الاستشراق» الذي يُعد المؤلف الأهم من ضمن مؤلفاته العديدة والمتنوعة، استشراق حاول من خلاله تغيير النظرة الغربية الثابتة تجاه المحيط العربي، تلك النظرة التي حاولت الانظمة الاستبدادية صقلها في منهاجها السياسي تماشياً مع الرغبة الاستعمارية والهيمنة الدائمة للقوى الدولية الكبرى التي تقودها الإمبريالية الغربية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية حيث صقله لمواهبه وأفكاره وتطلعاته البناءة، الإمبريالية التي يحلو لها (حسب وصف إدوارد سعيد) أن ترى نفسها بروميثية نسبة إلى الإله اليوناني بروميثيوس الذي سرق نار المعرفة من الآلهة ليعطيها الى البشر، كما يحلو لها أيضا أن ترى من جانب أخر جل الحضارات الأخرى غير بروميثية (5)، ولعلّ هذا ما أخذنا نراه ونشاهده في تعامل القوى الغربية مع ثورات الربيع العربي التي ثارت في وجه الظلم والقهر والحرمان لتشكل هيكلاً مُقدساً يلتمس منه الخير والبركة والخلاص، عناصره الإرادة الصلبة والحوار المَبني على الفهم الواضح للمشكلة ومحاولة البحث عن الحلول المُجدية والمُناسبة مع استقبال النقد البناء والهادف وليس النقد الفج الساذج العقيم، وبتعبير إدوارد سعيد إحلال الفكر الأنْسَني الذي حاول أن يَستبدل معه

لو قُدّر لإدوارد سعيد أن يعود إلى الحياة، لوضع كتباً أخرى في سياق مشروعه الفكري الذي يتجاوز مواضيع الاستشراق، رغم اجتهاده ومرجعيته في تفكيك الفكر الغربي ونقد الخطاب الناتج عنه.

هذه المفاهيم بنقد أنسني يبتعد ويخلو من الافتراضات المُسبقة ويَعصم صاحبه من القول بالخير المُطلق أو الشر المُطلق: «إنني اتعامل مع النقد بجدية شديدة تصل إلى درجة الإيمان بأنه حتى في خضم معركة يقف فيها الفرد بجانب أحد أطرافها، يجب أن يكون هناك نقد ذاتي، فلا بد من وجود وعي نقدي كي تكون هناك قضايا ومشاكل وقيم وحتى حيوات نناضل من أجلها، فينبغي على النقد أن ينظر لنفسه بوصفه عنصراً يثري الحياة، فأهداف النقد الاجتماعية هي المعرفة اللاقسرية وغرضها الحرية الإنسانية» (6)، كل ذلك دون أن يعني ذلك تجاهل الغرب والحضارة الغربية (رغم تجاهلها للحضارة العربية او محاولة التعتيم عليها وتشويه صورتها والتقليل من شأنها)، كونها تبقى عالم الاعتراف بمبدأ المساواة وخندق العدالة الاجتماعية التي أخذ يقاس بها تقدم الدول وازدهارها تماشياً مع قياس القوة والثروة والنفوذ.

المُثقف مَلكة عقلية

تحديدات المثقف الحداثوي التي وضعها إدوارد سعيد قبل عشر سنوات من رحيله، تقودنا إلى الأزمة الكبيرة التي سيواجه بها المثقف العربي أمام النظام السياسي العربي من جهة، وأمام الفكر الغربي عشية اندلاع الثورات من جهة ثانية، الأزمة التي يمكن اختزالها في ثلاثة تحديات مباشرة ورئيسية: النظام العربي المسؤول عن الفقر والتخلّف وسلسلة الهزائم أمام الاستعمار والغرب، وتحدي إسرائيل التي لا تزال تتمسّك بالعقيدة الصهيونية التوسعية ولا تعترف بالحق الفلسطيني، وجفاء مثقفي أمريكا وحلفائها الغربيين تجاه القضايا العربية، وهي أزمة حاول إدوارد سعيد أن يجسد من خلال العديد من مؤلفاته الحالة العربية الراهنة وارتباطها بما حدث من ثورات تطالب بالحرية والاستقلال حتى قبل قيامها بسنوات طويلة، فنلاحظ مثلاً من خلال كتابه (الثقافة والإمبريالية) مدى عظمة منظوره ورجاحة علمه لحظات تناوله للحالة العربية وقضايا أمتنا بالمقارنة مع القضايا التي يتناولها سعيد في فكره العام.

نرى أنه يركز فيه ومن جديد على طبيعة الموقف الأخلاقي والفكري الذي ينطلق منه شخصياً، ويتماشى بشكل جلي وواضح مع تلك الدعوات والنداءات التي شكلت المحور الاساسي لثورات الربيع العربي الا وهي تحرير الإنسان من قيود الظلم والاستبداد والتردي الاجتماعي المقيت، فإدوارد سعيد كان له إيمانه الدائم بالإنسان والحرية، التفاعل والتكافل والاثراء المتبادل بين الثقافات والمجتمعات والحضارات التي وصفها في نقده لصراع الحضارات بأنها صدام الجهالات، مجسداً في ذلك لظاهرة استثنائية فريدة من نوعها بين المثقفين تتمثل في انكار الذات وتذويبها في الوجود المشترك بعد ان بقي يقدم نفسه على كونه ذات جماعية لا فردية اخضع لأجلها مختلف أنواع الجغرافيا المكانية والزمانية والفكرية أيضاً، وعبر من خلالها وبصوت المثقف المناضل المدافع عن كل القضايا الإنسانية المشتركة والمتجذرة للحفاظ على الهوية ومحاربة التسلط والاستبداد والاضطهاد السياسي، رافضاً على الدوام النماذج المهيمنة على النظرية الأدبية والثقافية: «نحن موجودون في العالم مهما رددنا بأعلى أصواتنا أننا في البرج) (7).

ثقافة الاعتراف.

كما يلاحظ مثل هذا التوجه في علاقته بثورات الربيع العربي رغم غيابه من خلال كتابه «المثقف والسلطة»، الذي حاور فيه بعض التنظيرات التي قدمها كل من جوليان بندا وأنطونيو غرافتشي حول ماهية المثقف ورسالته الفكرية الخالصة التي خلص منها إلى ضرورة استقلال صوت المثقف كونه ملكة عقلية تصلح دائما في كل ثورة وانتفاضة في توصيل رسالتها وموقفها من النظام السلطوي، رافضاً على الدوام أي انتماء سياسي أو حزبي لهذا المثقف بهدف تكسير أي منوالية فكرية ناجزة، ويسقط بالتالي كافة التوجهات الايديولوجية المسبقة، مبقياً بذلك على القيم في نهاية المطاف باعتبارها الخندق الدائم والقلعة الحصينة العتيدة في الدفاع عن كافة القيم الانسانية المثلى، مولياً كل جهده في تفريغ طاقاته وبشكل دائم ومستمر لإنتاج نوع من المعرفة الكونية التي تتخطى الحدود والجغرافيا وتناصر الحرية والعدالة والحق وكل وسائل القيم الانسانية المشتركة، وهي العناصر ذاتها التي ثارت لأجلها الشعوب العربية (ثورات الربيع العربي) وجاءت بما يثبت تنبؤات إدوارد سعيد التي رسمها قبل سنوات طويلة على اندلاعها، موجها رسالته الى المثقف دائما بكلماتها الثابتة التي تقول «ان المثقف وهب ملكة عقلية لتوضيح رسالة أو وجهة نظر، أو موقف وفلسفة ورأي يحاول من خلاله تجسيد أي من هذه الجهود لجمهورها نيابة عنه، وبالتالي لا يمكن القيام به من دون شعور المرء المثقف بإنسانيته أولاً، وبمهمته التي تتجلى في طرحه أسئلة محرجة للنقاش العلني ثانياً، ويكون مبرر وجوده هو تمثيل تلك الفئات من الناس وموضوعه القضايا التي تنسى والعمل على تفعيلها من جديد وبشكل روتيني، وأي انتهاك متعمد أو إهمال لهذه المعايير يجب أن يشهد ضدها وان تحارب بشجاعة».

«الربيع العربي» هدية إدوارد سعيد

تكاد تكون الثورات العربية أفضل هدية يمكن لنا أن نقدمها للراحل إدوارد سعيد بعد مرور ثلاثة عشر عاماً على رحيله، فهي لحظات تاريخية حتّمت علينا أن نتذكر وبشكل جلي دفاع إدوارد سعيد الحماسي والدائم والطويل عن المنطقة العربية وسكانها وشعوبها بدون تردّد أو شك في ذلك، فقد صدقت تنبؤاته بدرجة كبيرة بعد أن جاءت هذه الثورات والأحداث بطريقة عفوية وردود بليغة على ادعاءات الغرب المُضلّلة والكاذبة للمجتمعات العربية ووصفها بكونها مجتمعات للشيطنة والتشهير والتشوية والتحريف والتزوير والإرهاب، وغيرها من المصطلحات التي حاول ولا يزال الغرب يتناولها كذباً وبهتاناً، عن طريق خطابات المُستشرقين القدامى والحاليين.

لو قُدّر لإدوارد سعيد أن يعود إلى الحياة، لوضع كتباً أخرى في سياق مشروعه الفكري الذي يتجاوز مواضيع الاستشراق ومن أهمها مؤلفاً يُحاول فيه تفكيك ثقافة النظام لدى العرب والغرب، كونه اجتهد على الدوام في توظيف مشروعه النقدي في تفكيك الفكر الغربي ونقد الخطاب الناتج عنه، وقاوم مفهوم صراع البشر القائم على الأصول والأعراق والانتماءات الجغرافية والعرقية الصغيرة، وتجلى نضاله الأساسي في تنبيه الغرب والشرق (على حدّ سواء) بأنّ الحروب بين الحضارات والثقافات، مدمّرة للهويات نفسها، وكان سيُرحب حتماً (في حالة وجوده كائناً بيننا) بانتفاضة الشعوب العربية

رغم كونه سيتريّث في تقديم دعم مطلق، طالما أنّ الأمور لا تُطمئن إلى أنّ بديل أنظمة الرجعية هو أنظمة عصرية، تحترم حقوق البشر وتلتزم بالقضايا العربية التي يحاول الغرب تشويه صورتها، لتبقى هذه المهمة المعاكسة قائمة وتحت التهديد إن لم تلق العناية الكافية من الرصد ويتم تطعيمها بالتفكير الحكيم والثاقب من قبل العقول الخلاقة كتلك التي كان يمتلكها مفكرون من أمثال إدوارد سعيد، الذي أراد أن يرى هذا الحلم والأمل الذي طال انتظاره ولم يُسعفه المرض من المشاركة فيه مع الجماهير العربية، بعد أن بشّر بقرب حلول اللحظة التاريخية منذ سنوات خلت، وحقق معها بإصرار ووعي عميق وتجذر مُختلف الوظائف السياسية للثقافة والإبداع والأدب، مُحاولاً عدم الوقوع في خانات الخطاب التعبوي الآني، أو الدعائية الطبقية، مُستبعدا بذلك الوظيفة السياسية للثقافة حسب وصف غسان تويني له في إحدى مقالاته بجريدة النهار اللبنانية.

يبقى إدوارد سعيد مثالاً صارخاً للوفاء لقيم العدالة المَهدورة وحق الشعوب في الدفاع عن حرّيتها ونيل استقلالها وعلى رأسهم قضيته الأولى والأخيرة، قضية الشعب الفلسطيني الذي ينتمي إليه قلباً وقالباً، وحق الشعب الفلسطيني في النضال والمقاومة، حق بقي يُبرره (حق المقاومة) حتى آخر رمق له من الحياة، في مختلف المَحافل الدولية وكتاباته الأدبية والنقدية كونه حق مشروع في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي الذي يغتصب الأرض والإنسان، وكان من جملة ما يُردده في ذلك «إنه واجبي الوطني والإنساني الذي لا انفصال لإدوارد سعيد عنه، فأنا وهو كلاً لا ينفصل أبداً».

الهوامــش :

1 ـ عبد الله بلقزيز "أسئلة الفكر العربي المعاصر"، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1998، صفحة 13.

2 - Edward Said, Representations of the Intellectual, New York, Pantheon Books, 1994

3 - إدوارد سعيد، صُور المثقّف، الطبعة الأولى، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت، 1996، ص 22 ـ 24.

4 - إدوارد سعيد، صُور المثقف، المرجع السابق، صفحة 33.

5 - تحكي الأسطورة اليونانية أن الإله بروميثيوس أحب الإنسان كثيراً وأشفق عليه، لمّا قُضي عليه من خوف وذل وأمل عقيم، فسرق النار الإلهية، نار المعرفة ومنحها لبني الإنسان، فكان عقابه الأبدي أن شده كبير الآلهة بالأغلال الفولاذية التي لا يمكن تحطيمها إلى صخرة مرتفعة ذات نتوءات بارزة، تطل على ماء المحيط، وأطلق عليه النسور تنهش جلده..، عذاب أبدي شاركت المارد المُعذّب فيه كل عناصر الطبيعة، بيد أن كبير الآلهة لم يكفه من بروميثيوس كل هذا العذاب الجسدي، فأرسل إليه وفداً من ربات الانتقام يعذبنه، فبريميثيوس ككل الأبطال له روح قوية لا تكسرها الآلام الجسدية، ولكن يكسرها أن تُفجع في الفكرة التي تمثلها.

6 ـ فخري صالح، إدوارد سعيد دراسة وترجمات، الطبعة الأولى، الدار العربية ناشرون، بيروت، 2009 صفحة 66/68.

7 - Edward Said, Culture and Imperialism, New York, Alfred Knopf, 1993, pp. 169-190. إدوارد سعيد "الاستشراق"، ترجمة كمال أبو ديب، الطبعة الأولى، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 2003. صفحة 40.

الملف

الفضاء الأوروبي والراهن الإسلامي: الجهاد في المذهب المالكي، من الحصار الفقهي إلى الأفق الفلسفي

عبد المجيد مجيدي *majidi84@hotmail.fr* // باحث مغربي يقيم في فرنسا

ما كان لأوروبا أن تستوعب فكرة أن العمليات الجهادية ليست محصورة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا ودول الساحل والصحراء لولا الاعتداءات الأخيرة التي عرفتها العواصم الأوروبية، وما أحدثته من صدمة رهيبة في نفوس السياسيين الغربيين.

أعني أن العمليات الانتحارية لم تعد ذات طابع انتقامي، يستجيب لنزعة اللحظة الطائفية، بل أضحت مفاهيم مثل الشهادة والجهاد في سبيل الله، والغزو لإعلاء كلمة الدين، والولاء والبراء، ودار الحرب ودولة الخلافة أجزاء من تخطيط مسبق، ودعائم في استراتيجية بعيدة المدى لتلك التنظيمات. قطب الرحى في هذه الاستراتيجية هو التبشير بعودة الخلافة الإسلامية، والتي يشتغل نموذجها العملي على التناقضات الإيديولوجية، ويسعى إلى استثارة الأحقاد والنعرات ضد الآخر، واستغلال الآلام الاجتماعية لحشد مزيد من التعاطف الديني حول مشروعه الجهادي.

في هذا السياق، أشارت «إسرائيل اليوم» في عددها الصادر بـتاريخ 16/09/2015 إلى أن ثلث الطلاب المسلمين في بريطانيا يؤيدون إنشاء الخلافة الإسلامية، و40 بالمئة من البريطانيين المسلمين يريدون أن تكون الشريعة الإسلامية هي القانون في المناطق التي هم فيها أغلبية.

أمام هذه التحديات، يحاول الخطاب التنويري أن يبث قسطا من الأمان الفقهي والتدافع الفكري، يراعي مقاصد الإنسانية، ويستحضر مسلمات العيش المشترك وروح الفقه الوسطي. لكن في هذا الوقت تسيبت الفتوى، وأصبحت عابرة للقارات، وانتشرت في شبكات التواصل الاجتماعي كانتشار النار في الهشيم. والملاحظ أن تلك المنظمات الوظيفية تتوسل بمنظومة فقهية شاذة، وتتمسك بتفسيرات متعسفة للنص الديني، تحاول قدر الإمكان اختطاف الجهاد، والانزياح بمعانيه نحو مسارات أشد عنفا وأكثر دموية.

لا غرو أن البحث في موضوع كالجهاد يعتبر مجازفة فقهية بالنظر إلى تداخل تناوله الفقهي مع تطور العلاقات بين دول العالم المعاصر، فضلاً عن المعطيات الجيوسياسية التي تحكم مصالحها، أضف إلى ذلك أن تواجد المسلمين في أوروبا لاحق على النصوص الدينية المؤطرة للجهاد، مما يجعلنا أمام خصوصية فريدة، كون الجهاد منصوص عليه في الوحي الديني، ويعتبر عنصرا في بنيته الحركية، لذلك لا يمكن تجاوزه فقهيا أو رفضه بالمطلق، كما لا يمكن كذلك القبول بالتفسيرات المنحرفة التي تؤطر حركيته الهدامة لكل ما هو إنساني، تحقيقا للمناطات واعتبارا للمآلات كما يقول الفقهاء.

أمام هذا المأزق الفقهي، يتم الاستنجاد بـــ «فقه الأقليات» و«فقه المهجر» وغير ذلك من هذه

العبارات، والتي لا نجد لها أثراً داخل الفضاء الغربي. لقد كان من الأولى بناء منظومة فقهية، تتناغم مع الواقع الأوروبي في تفصيلاته، وتبقى في ذات الآن وفية للنسقية الاستنباطية للمذهب الجامع.

وبالنظر إلى ضغط عولمة الجهاد القادم من الشرق نحو الغرب، تفرض المقاربة العلمية للفكر الجهادي إدراكا واعيا للظاهرة، تتجاوز التبسيط في تحليل مكوناتها، وتتوسل بالمنهجية العلمية في تفكيك الأدوات الفقهية التي يتكئ عليها الإرهاب العالمي لاستصدار فتاوى القتال.

وفي ارتباط مع المنطق الداخلي للفكرة الجهادية، تستقطب الدعوة إلى متعة «الحور العين» مثلا أولائك الشباب إلى ساحات القتال، سواء من داخل أوروبا أوخارجها، ومرد ذلك إلى أن جائزة الجنس هي إحدى ثوابت البنية الجهادية. لذلك يحتاج هذا النظام المعرفي إلى استئناف النظر في بنائه، وإعادة استقراء لعناصره.

إن الهدف هو تحرير الأجوبة الآنية لأنطولوجيا الجهاد، دون أن تبقى الحلول المفترضة أسيرة للإشكالات المتمترسة في الظاهرة نفسها.

على أن المطلوب أثناء عملية الجدل العقلي هو نقد ينابيع النشأة الأولى للجهاد في الفكر الإسلامي، وعدم الانصراف إلى وصف الأعراض، ودون الغفلة عن نمذجة دلالاتها. فلو تم كشف القيم الصراعية ـــ التنافسية للرموز الظاهرية، لافتضحت لعبة الإرادات المبثوثة في جوهر الفكرة الجهادية. وهكذا ننتقل من مستوى الوعي الساذج بالظاهرة إلى مستوى الوعي بوعي الآخر، وكيف تولد التعاطف اللاشعوري مع إيديولوجية الجهاد المستترة بالتقية الأكاديمية حينا، والمتخفية في لحن القول حينا آخر !

والحقيقة أن النزعة الجهادية تستثمر فعالياتها الإسكاتولوجية من أجل إخضاع حركة الشباب، إذ تتولى السلطة المعرفية للنبوءة المستقبلية التحكم في مسارات الزحف، ورسم معالم نفوذه على أرض الواقع.

وليس عجباً أن يتفاءل أئمة الصحوة الإسلامية «من تحول هذه الأقليات المهاجرة بكثافة إلى قواعد مشعة فاعلة تحمل مشروع إحياء الدين ومشروع الجهاد من أجل تحرير المسلمين ووحدتهم، تبنى عليها الخلافة الثانية العالمية». فأول ما تقوم لأجله الحركة الاقتحامية هو نداء الزحف نحو الحكم الأرضي، ولا يتم لها ذلك إلا بمنظومة جهادية تهتدي طريقاً للخلاص الجماعي وسبيلا لإقامة الدولة، بعد أن استنفذت الدعوة أغراضها.

وهذا أبو الحسن الندوي يقرر «أن الحل الوحيد للأزمة العالمية هو تحول القيادة من أوروبا إلى العالم الإسلامي، الذي يجب أن يؤدي رسالته ليس بالمظاهر المدنية التي جادت بها أوروبا على العالم ويحذق لغاتها وتقليد أساليب الحياة وإنما بالشوق إلى الشهادة والحنين إلى الجنة والزهد في حطام الدنيا وتحمل الأذى في ذات الله». (2)

وربما شهد أوليفي روا «أن الغرب يعرف منذ عشرين سنة ما يمكن أن نسميه عودة الطابع الديني»، ومسند كلامه هو أن المهاجرين الأوائل مارسوا تدينهم في صمت، لكن منذ قضية تلميذات «إعدادية كريل» سنة 1989 برز الإسلام كنمط حياة وطريقة للعيش في الغرب، حيث تحولت المظاهر الإسلامية في الفضاء العمومي إلى رمز للإسلام الهوياتي الذي يتجاوز إسلام الآباء، ويقطع مع الطقوس المنعزلة، فتمكن بذلك الشباب ذوي الأصول الأوروبية من الدخول في هذا الدين أفواجا، وقاموا بخدمة أهل دعوته؛ دعوة تستوجب الدفع الجهادي ـــ القتالي، وممارسة البطش والعنف لإرعاب العدو، كما حدث مع أبي مسلم الخراساني «غلام السراجين» في الدولة العباسية مثلاً!

ولأن في قاعدة أي حضارة هناك أسطورة، (3) فقد قام هذا «التدافع الإيماني» على الإشارات والمبشرات،

كما تابعنا في تصريحات الشيخ القرضاوي عقب محاولة الانقلاب العسكري في تركيا. (4) وليس ذلك بغريب على مؤلف «المبشرات بانتصار الإسلام» وهو يسوق هذه النبوءة: «بينما نحن حول رسول الله صلى الله عليه وسلم نكتب، إذ سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي المدينتين تفتح أولاً: قسطنطينية أو رومية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مدينة هرقل تفتح أولاً، يعني قسطنطينية» (5).

إن الإحاطة المنهجية بعمق الفكرة «الجهادية» تعني عزل العناصر المشوشة أثناء المناولة التحليلية، ثم الكشف عن الثابت والمتغير، التابع والمستقل داخل النظام المعرفي الذي تعمل فيه تلك الفكرة.

وهنا يأتي دور الفقيه المتبصر والمتمكن من موضوعاته المعرفية وأدواته المنهجية لبسط مفهوم «الجهاد» في مكانه الخاص وزمانه الضيق، وبالتالي إبراز مذهبه الفقهي كقوة اقتراحية قادرة على الجواب عن إشكالية «الغزو باسم الإسلام»، وسؤال القتال عند شباب أوروبا.

ومن يتأمل جينيالوجيا الجهاد والأسباب الثاوية وراءه، فضلاً عن الأبعاد التي ينطوي عليها النسق المتطرف برمته، يستشرف التحديات التنظيرية التي بإمكانها أن تزكي الشهود الحضاري، وتجعل من النموذج الرسمي استثناء ناجحاً في الفضاء الأوروبي.

ولعل دراسات الفقه الاستراتيجي تغيب في هذا الشأن حول فقه الجهاد في المدرسة المعتمدة، خصوصاً وهي خارج فضائها الاجتهادي المألوف والمعتاد. لذلك كان لزاماً على مختبرات الأبحاث داخل مجالس الحكامة أن تتغيا البناء المؤسسي للفقه النموذجي في أوروبا، وتخطيط إدارة الاشتغال الديني في أوساط الجالية المسلمة.

وبَدَهي أن يحتاج الشباب المسلم في الغرب إلى ذلك الشعور الصادق بالرابطة الروحية، والتي يعتبر الفقه المالكي أهم روافدها، إذ يغطي مساحة معتبرة للسلوك الإنساني، سواء في بعده الروحي ـ التعبدي أو في اختياراته الاجتماعية ـــ الاقتصادية. تسعى هذه الرؤية إلى تجاوز هاجس التنافس على انتزاع القيادة التاريخية للغرب، حيث «يستدرج العقل العربي المسلم (الذات) إلى منطق الثورة وتحصر في عينيه إمكانات الوجود في الكون في إمكانية الالتحاق بالغرب» (6).

وهكذا إذن، يبدو أن «العمل على تقديم الإسلام على أنه اختياري وجذاب» (7) بحاجة إلى مشاركة الغرب في عملية تجاوز العوائق النفسية والقانونية المحيطة بالظاهرة الإسلامية، وتيسير بناء تعاقد حضاري مع فضاءات التدين في الواقع الأوروبي. وبهذا يمكن لتلك الفضاءات التعبدية اكتشاف الأبعاد الإنسانية والجمالية للتراث الفقهي والتبشير بها.

الهوامــش :

1 ـ عبد السلام ياسين، سنة الله، دار الخليج العربي، تطوان، ط 2، 2005، ص 188-185.
2 ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مكتبة الإيمان، ص 236.
3 ـ André Gaillard, les mythes du Christianisme, Ed Publibook, 2002, p 5.
4 ـ http://arabic.cnn.com/middleeast/2016/07/17/qardawi-erdogan-coup-reaction
5 ـ مسند أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، 2001، حديث رقم 6645.
6 ـ خالد حجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص14.
7 ـ حوار وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية أحمد التوفيق مع وكالة الأنباء الاسبانية EFE، المصدر: هيسبريس، 30 غشت 2016.

الإسلاموفوبيـــا الزّاحفة

// saidabidi33@gmail.com **سعيد عبيدي**
أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان، كلية الآداب سايس فاس

ترتبط ظاهرة الإسلاموفوبيا بتنامي المشاعر السّلبية تجاه الإسلام والمسلمين في المجتمعات الغربية، وعلى المستوى الفكري ترتبط هذه الظاهرة بنظرة نمطية للإسلام كدين وكثقافة، تتمحور حول كون هذا الدّين مجموعة محدودة وجامدة من العقائد التي تحضّ على العنف والرّجعية والنّظرة السلبية للآخر، بالإضافة إلى رفضها للعقلانية والمنطق وحقوق الإنسان، وهي معتقدات يؤكّد المصابون بالإسلاموفوبيا أنّها انعكاس مباشر لرسالة الإسلام نفسها، وانطلاقا من هذه الصورة الاختزالية يرى المصابون بالإسلاموفوبيا أنّ العداء للإسلام والمسلمين والتحيّز ضدّهم أمر طبيعي.

وقد زاد من حدّة تنامي هذه الظّاهرة بعض الأحداث الدّولية التي أثّرت بقوّة على العلاقات بين العالم الإسلامي والمجتمعات الغربية في السّنوات الأخيرة، وعلى رأسها هجمات الحادي عشر من شتنبر سنة 2001 الإرهابية، وما تبعها من هجمات إرهابية رفع مرتكبوها شعارات إسلامية مسّت مجتمعات غربية أخرى مختلفة كفرنسا وإسبانيا وبريطانيا.

وفي هذا الإطار لا يجب أن نغفل أنّ «صعود الإسلاموفوبيا خلال السّنوات الأخيرة إنّما هو انعكاس لبعض التّغيرات المجتمعية الكبرى التي لحقت بالمجتمعات الغربية والإسلامية على حدّ سواء خلال العقود الأخيرة، وعلى رأس هذه التّحولات تراجع قوى اليسار الغربي التّقليدية التي سادت خلال النّصف الثّاني من القرن العشرين، وصعود قوى اليمين الثّقافي والدّيني في الغرب، في مواجهة صحوة إسلامية كبرى عمّت العالم الإسلامي خلال الفترة ذاتها، إضافة إلى تنامي عدد المسلمين في الغرب» (1).

وترد كلمة الفوبيا Phobia في القواميس النّفسية بمعنى الخوف المرضي والرّهبة والإرهاب، إنّها تدلّ على القلق العصبي أو العصاب النّفسي الذي لا يخضع للعقل، ويساور المرء بصورة جامحة من حيث كونه رهبة في النّفس، شاذّة عن المألوف يصعب التّحكم فيها، وتدلّ اللّفظة أيضا على خوف لا شعوري من أشياء أو أشخاص أو مواقف ليس له في الشعور ما يبرّره أو يفسّره (2).

وفي الاصطلاح العام تدلّ لفظة إسلاموفوبيا «على ما تمّ ترسيبه وتكريسه وإشاعته من قلق مرضي وخوف نفسي لا شعوري لدى الغرب من الإسلام وكلّ ما يتّصل به، وينتعش هذا المصطلح بصورة أكبر عندما يحتدّ العداء الغربي للإسلام، ويظهر من خلال القيام بحملات تشويهية لصورة الإسلام، خاصّة عبر الإعلام الغربي بكلّ مكوّناته» (3).

إنّ مصطلح الإسلاموفوبيا الذي يوحي بالخوف من الإسلام والكراهية له دون سبب مقنع «لا يعكس بأيّ شكل من الأشكال حقيقة الظاهرة وخطورتها، وعلى الرّغم من ذلك فقد شغل هذا المصطلح

حيّزاً من الأحاديث العامّة وفي الأوساط الديبلوماسية، ففي مقدّمة تقرير خاصّ عن «إحلال الأمن والانقسامات في أوروبا» تشير جوسلين سيزاري، المحاضرة في جامعة هارفارد، إلى أنّه على الرّغم من أنّ مصطلح الإسلاموفوبيا قد ظهر لأوّل مرّة في عام 1922، وذلك في مقال للمستشرق دينيه بعنوان «الشّرق كما يراه الغرب» فإنّ هذا المصطلح لم يشع استخدامه إلّا في التّسعينيات، ويذكر تقرير سيزاري من جملة ما يذكر، أنّ المصطلح قد استخدم استخداما متزايدا في الأوساط السّياسية وفي وسائل الإعلام، وحتّى فيما بين المنظّمات الإسلامية، ولا سيّما بعد التّقرير الذي أصدرته مؤسّسة التّفكير البريطانية «رانيميد تراست» The Runnymede Trust في عام 1997 والذي أضفى الصّفة المؤسّسية على مصطلح الإسلاموفوبيا ليعني التّحامل على المسلمين» (4).

وتظهر هذه الدّراسة أنّ مصطلح الإسلاموفوبيا يتعدّى عامل الخوف بدرجة كبيرة، لتشمل دلالاته التّعصّب والكراهية والتّميز ضدّ المسلمين على أساس جنسهم وديانتهم، وقد قام مقرر الأمم المتّحدة الخاص بالأشكال المعاصرة للعنصرية والتّميز العنصري وكراهية الأجانب وما يتّصل بذلك من أشكال التّعصّب في تقريره الذي رفعه إلى الدّورة السّادسة لمجلس حقوق الإنسان التّابع للأمم المتّحدة عام 2006 بتعريف الإسلاموفوبيا على أنّها تعبّر عن مشاعر العداء والخوف التي لا أساس لها تجاه الإسلام، ينتج عنها تأجيج مشاعر الخوف والكراهية ضدّ جميع المسلمين أو غالبيّتهم، وأضاف أنّ مصطلح الإسلاموفوبيا يشير إلى الممارسات العملية لهذا العداء والمعاملة غير المنصفة التي يقع المسلمون ضحايا لها (5).

وفي هذا المقام لا بدّ أن نذكّر بأنّه لم يكن صعبا على الغرب في فترة من الفترات «العمل على إشاعة الخوف من الإسلام وإحداث نوع من الاقتناع لدى الإنسان الغربي مفاده أنّ الإسلام دين مخيف وعدوّ جديد وخطر محدق بالحضارة الغربية، ومنذ قرون تمكّن الغربيون من كنسيين ورهبان ومستشرقين واستعماريين من إيجاد صورة مشوّهة عن الإسلام والمسلمين تجرّد الإسلام من كامل خصائصه وملامح حضارته الإنسانية، وذلك ضمن ملامح جديدة محدّدة وثابتة تعبّر عن صوّر ذهنية عن الإسلام والمسلمين ترسخ في العقل الغربي» (6).

وبالنسبة للإساءة لهذا الدّين وحضارته ومحاولة التّرويج للصوّر النّمطية الكريهة وتشويه حقيقة الإسلام والمسلمين، يمكن القول «بأنّ الأمر ليس جديداً في المجتمعات الغربية، بل هي ظاهرة قديمة لكنّها متجدّدة؛ فالغرب المسيحي يستمدّ صورته الذّهنية عن الإسلام من خلال الاحتكاك العنيف الذي طبع تاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب خلال القرون الوسطى وإلى نهاية الحروب الصّليبية،

على المسلمين وهم يسعون في سياق البحث عن حلّ لهذه الظاهرة ألا ينسوا أنّ رجال الغرب ليسوا سواء؛ فمنهم منصفون يجب رصد جهودهم الفكرية وتوظيفها لتكون منطلقاً لفتح باب الحوار الهادف بغرض إيجاد متنفّس من التّعايش السّلمي.

فالنظرة إلى الإسلام وقتئذ كانت شعبية مفعمة بالحقد ومشبعة بالخيالات الغربية والتّصورات الموغلة في التّهويل والتّشويه والتّمييع» (7).

إنّ ظاهرة الإسلاموفوبيا ليست بظاهرة حديثة «بل ذات جذور تاريخية وفكرية تمتدّ لقرون عديدة، بدءا من ظهور الرّسالة ومروراً بالحروب الصّليبية، والهجمة الاستعمارية، والظاهرة الاستشراقية، إلا أنّنا نلحظ منذ حين تفاقم هذه الظاهرة التي تحوّلت من عداء للإسلام والمسلمين إلى إشاعة للخوف منه ووصمه بالعنف والإرهاب ومجافاة المنطق والعقل...، ولقد كان تنامي هذه الظاهرة مرتبطا ارتباطا وثيقا ومطّردا بالتّطور التّقني الهائل الذي شهده مجال الإعلام والاتّصال، والذي تمثّل في انتشار القنوات الفضائية وشبكة الإنترنت، وتطوّر صناعة الإنتاج السينمائي بكلّ أنواعه، وغير ذلك من وسائط الاتصال المختلفة المطّردة التّطور والتي أصبحت في متناول يد كلّ شخص، وما تقوم به من دور خطير ومتعاظم في السّيطرة على العقول، وترسيخ الصوّر النّمطية التي توجّه الرّأي العام حيثما تريد، وتزرع الخوف والكراهية في عقول النّشء تجاه الإسلام والمسلمين» (8).

وإذا ما حاولنا أنْ نفهمَ بعضَ تحليلاتِ الغربيين لأسباب خوفهم من الإسلام، وجدنا ذلك في قول مسؤول في وزارة الخارجيَّة الفرنسية عام 1952؛ حيث يقول: «ليست الشيوعية خطرًا على أوروبا فيما يبدو لي، إنَّ الخطر الحقيقي الذي يهدّدنا تهديداً مباشراً وعنيفًا هو الخطر الإسلامي، فالمسلمون عالم مستقلّ كلّ الاستقلال عن عالمنا الغربي، فهم يمتلكون تراثَهم الرُّوحي الخاصّ بهم، ويتمتعون بحضارة تاريخيَّة ذات أصالة، فهم جديرون أن يقيموا قواعدَ عالم جديد، دون حاجة إلى إذابة شخصيَّتهم الحضارية والرُّوحية في الحضارة الغربية، فإذا تهيأت لهم أسباب الإنتاج الصِّناعي في نطاقه الواسع، انطلقوا في العالم يَحملون تراثهم الحضاري الثَّمين، وانتشروا في الأرض يزيلون منها قواعد الحضارة الغربية، ويقذفون برسالتها إلى متاحف التَّاريخ، وقد حاولنا - نحن الفرنسيين - خلال حكمنا الطَّويل للجزائر أنْ نتغلبَ على شخصية الشَّعب المسلمة، فكان الإخفاق الكامل نتيجة مجهوداتنا الكبيرة الضَّخمة» (9).

ولا يمكننا الحديث عن الإسلاموفوبيا في مجتمع من المجتمعات إلا إذا توفرت مجموعة من المحدّدات، حصرتها مؤسسةThe Runnymede Trust البريطانية ــ والتي تعنى بأمور حقوق الإنسان والأقليات والعرقيات في المجتمع البريطاني، في تقرير لها بعنوان: «الإسلاموفوبيا: تحدّ لنا جميعا» ــ فيما يلي: (10)

1- النّظر إلى الإسلام على أنّه كتلة جامدة لا تستجيب للتّغيير.

2- النّظر إلى الإسلام على أنّه كائن مستقلّ ليس له قيّم مشتركة مع الثقافات الأخرى وهو لا يتأثّر بها أو يؤثّر فيها.

3- النّظر إلى الإسلام على أنّه دوني وبربري وغير عقلاني، بدائي وجنسي النّزعة.

4- اعتبار الإسلام عنيفا وعدوانيا ومصدر خطر مفطورا على الإرهاب والصّدام بين الحضارات.

5- اعتبار الإسلام إيديولوجية سيّاسية لتحقيق مصالح سيّاسية وعسكرية.

6- الرّفض التّام لأيّ نقد يقدّم من طرف إسلامي للغرب.

7- استعمال العداء تجاه الإسلام لتبرير ممارسات تمييزية تجاه المسلمين وإبعادهم عن المجتمع المهيمن.

8- اعتبار العداء تجاه المسلمين أمرًا عاديًّا وطبيعيًّا ومبرّرًا.

وباعتبار هذه المحدّدات لا يسعنا إلا أنّ نقول إنّ الإسلاموفوبيا تزحف على المجتمعات الغربية كلّها، لأنّه لا يكاد مجتمع غربي يخلو من مثل هذه المظاهر، ممّا يهدّد تواجد المسلمين بهذه المجتمعات، فالمواقف الاستفزازية ضدّ الإسلام في الغرب تتجاوز كونها مجرّد أفكار أو آراء، فهي تنطوي على تمييّز فعلي يعدّ في حدّ ذاته انتهاكا خطيرا لحقوق الإنسان، وقد أدّت هذه المواقف في الفترة الأخيرة إلى وقوع ممارسات متطرّفة ضدّ المسلمين، مثل عمليات القتل الجماعية المروّعة والإبادة الجماعية وعمليات تعذيب المسلمين على يد المتعصّبين الصّرب في البلقان، وخاصّة في البوسنة والهرسك وكوسوفو، ففي أعقاب تفكّك يوغوسلافيا عام 1992 بدأت الميلشيات الدّينية الصّربية حملة منظمة لتدمير التّراث الإسلامي في البوسنة حيث دمّر العديد من المكتبات الوطنية والمؤسسات الثقافية والمدن التّاريخية والمواقع الأثرية الإسلامية، أمّا مبنى السّجن الحكومي وقاعات الرياضة وبعض المواقع الأخرى فقد تحوّلت إلى مراكز لاغتصاب النّساء لأيام وأسابيع (11).

وفي السّنوات الأخيرة صرنا نرى زحف هذه الظاهرة بسرعة أكبر، حيث شملت أجزاء أخرى من أوروبا التي تضم جالية كبيرة من المسلمين، فقد شهد العقد الأوّل من القرن الحالي تدهورا آخر في العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي، حيث انطفأت جذوة هذه العلاقات نتيجة تورّط مجموعة قليلة من المتطرّفين في الهجمات الإرهابية المأساوية التي وقعت في نيويورك وواشنطن (2001) ومدريد (2004) ولندن (2005) وفرنسا (2015) وبلجيكا (2016) وغيرها من الجرائم المروعة، وهو ما فتح الباب على مصراعيه لاضطهاد المسلمين في الغرب واعتبار الإسلام دين عنف وكراهية وإرهاب (12).

نحن إذن أمام حالة مرضية تختزل الإسلام في صورة نمطية واحدة، وعليه لا بدّ من إيجاد تشخيصات ناجعة وأدوية مضادّة لهذه الظاهرة، وهو ما عكف عليه بعض الدّارسين الذين أكّدوا على أنّ علاج الخوف المرضي من الإسلام والذي يزحف باستمرار على كلّ أنحاء العالم يجب أن يمرّ بالخطوات التّالية: (13)

-1 توظيف قوى العولمة والاتصالات توظيفاً إيجابياً يسهّل عملية التّواصل مع الآخر وتوعيته.

-2 إحياء الأجندة القائمة على نشر قيّم العدالة الاجتماعية واحترام حقوق الآخرين والأقلّيات.

-3 قيام المسلمين المقيمين في الغرب بدورهم المطلوب مثل تبني بعض البرامج العلمية المنظمة

لا يمكن الحديث عن الإسلاموفوبيا في مجتمع من المجتمعات إلا إذا توفرت مجموعة من المحدّدات، وهنا تكمن أهمية تقرير مرجعي صدر عن مؤسسةThe Runnymede Trust البريطانية ـ والتي تعنى بأمور حقوق الإنسان والأقليات والعرقيات في المجتمع البريطاني.

لتوعية المواطن الغربي على نطاق واسع بصورة الإسلام والمسلمين.
-4 التّعاون مع الأقلّيات المسلمة في الدّول الغربية لتأهيل وتدريب أكبر عدد من القادرين على تقديم صورة الإسلام الحقيقية للمواطن الغربي بشكل يومي ومؤسّسي منظم.
-5 كذلك ستنتهي هذه المشاعر السلبية تجاه المسلمين عندما يستطيع العالم الإسلامي اللّحاق بركب التقدم العلمي والاقتصادي، فيفتح مجالات للعمل أمام أبنائه، ويستطيع الاستفادة من طاقاتهم المهدرة عن طريق هجرتهم إلى خارج العالم الإسلامي.
-6 عدم الخلط بين الإسلام من ناحية، والأصولية من ناحية أخرى، لا سيما أنّ الأصولية المتطرّفة داء يصيب كلّ الدّيانات والمذاهب والإيديولوجيات، وصفحات التّاريخ الإنساني مليئة من بدء الخليقة وحتّى اليوم بأحداث عنف من كلّ لون وجنس.
-7 على المسلمين وهم يسعون في سياق البحث عن حلّ لهذه الظاهرة ألا ينسوا أنّ رجال الغرب ليسوا سواء؛ فمنهم منصفون يجب رصد جهودهم الفكرية وتوظيفها لتكون منطلقاً لفتح باب الحوار الهادف بغرض إيجاد متنفّس من التّعايش السّلمي.
إنّ تزايد أعمال العنف تجاه مسلمي الغرب والذي بات ملحوظا في جلّ أنحاء أوروبا إنّما ينمّ عن تزايد حجم ظاهرة الإسلاموفوبيا، والتي أصبحت تهدّد استقرار هذه الجالية وتهدّد معه انتشار الدّين الإسلامي في هذه الرّقعة من العالم، فنحن إذن أمام ظاهرة بدأت محتشمة في بداية القرن الماضي وزحفت بسرعة أكبر لتغطي في نهايته جلّ الجسد الأوروبي.

الهوامــش :

1 - محمد أحمد النابلسي، الإسلاموفوبيا كمظهر لجنون العظمة الغربي، المركز العربي للدراسات المستقبلية، الرابط: http://www.mostakbaliat.com/artcle/041.htm
2 - أسعد رزوق، موسوعة علم النفس، طبعة بيروت، 1979، مادة فوبيا.
3 - حسن عزوزي، دور الصحافة في تصحيح صورة الإسلام في الغرب ومعالجة ظاهرة الإسلاموفوبيا، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثقافية، 2008، ص: 44.
4 - أكمل الدين إحسان أوغلي، العالم الإسلامي وتحديات القرن الجديد، منشورات منظمة التعاون الإسلامي، ص:10.
5 - انظر: تقرير مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، 21 أغسطس 2007، ص: 8، الفقرة رقم 19 على الموقع الإلكتروني: http://www.oic-ici.org/english/article/UNHRC-rep.pdf
6 - حسن عزوزي، دور الصحافة في تصحيح صورة الإسلام في الغرب ومعالجة ظاهرة الإسلاموفوبيا، ص:44
7 ـ المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إسيسكو، دور الإعلام في معالجة ظاهرة الخوف من الإسلام (الإسلاموفوبيا)، حلب، سوريا، 2008، ص: 41.
8 - نفسه، ص: 170.
9 - سعيد حوى، جند الله ثقافة وأخلاقا، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1992، ص: 22.
10 - http://www.runnymedetrust.org/publications/17/32.html»http://www.runnymedetrust.org/publicati
11 - The coalition for International Justice (CIJ), Eye Witness Survivor Testifies About Execution in Bosnia: http://www.haverford.edu/relg/sells/reports.html
12 - أكمل الدين إحسان أوغلي، العالم الإسلامي وتحديات القرن الجديد، منشورات منظمة التعاون الإسلامي، ص: 27.
13 - انظر: راغب السرحاني، المشترك الإنساني، مؤسسة إقرأ، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص: 116 - 126

الملف .

مهنة الإمامة بفرنســــا، دراسة ميدانيـــــة

يوسف نويوار *youssefnouiouar@gmail.com* // أستاذ باحث في علم الاجتماع، مونبوليي، فرنسا

يشهد موضوع الائمة بفرنسا اهتماما متزايدا في الأوساط الاعلامية والسياسية والأكاديمية، حيث يمثل الأئمة واجهة ومرآة للإسلام وللمسلمين بفرنسا. وتعرف وضعيتهم تقلبات وتغييرات مستمرة في تفاعل مع المناخ السياسي والاجتماعي لهذا البلد. ويصبح هذا الملف أحيانا مثار جدل ومزايدات في الأوساط السياسية خاصة إبان الحملات الانتخابية، أو عقب الأحداث الإرهابية.
عدد من الملاحظات تسترعي الانتباه، لا بأس من الإشارة إليها قبل بسط الحديث في هذا الموضوع:
ـ الملاحظة الأولى التي ينبغي تسجيلها في مستهل هذا المبحث، أن موضوع الأئمة بفرنسا تجاوز الإطار الديني ليُصبح موضوعاً سياسياً بامتياز حاضراً في أجندة الوزراء والأحزاب السياسية وفي النقاش حول طاولة الجمهورية. الحديث منذ أزيد من عقدين حول تكوين وتأهيل الاطر الدينية المسلمة يخفي قلقاً مقنعاً تارة ومعلناً تارة أخرى وتساؤلاً أكبر يتعلق بإدماج الإسلام، باعتباره الديانة الثانية في فرنسا بعد المسيحية، في المنظومة الدينية والثقافية والفكرية.
ـ الملاحظة الثانية هي أن الاهتمام الأكاديمي والسوسيولوجي على وجه الخصوص بهذا الموضوع حديث نسبيا. ظهرت نهاية التسعينات من القرن الماضي بعض الدراسات والتحاليل التي تعنى بهذه الإشكالية، أخص بالذكر دراسة بعنوان: تكوين الأطر الدينية المسلمة بفرنسا (1) والتي شكلت موضوع ندوة علمية من تنظيم جامعة روبر شومان بستراسبورغ في 15 ماي 1997. والدراسة التي أنجزها مجموعة من الباحثين تحت إشراف فرانك فريغوسي Franck Frégosi بعنوان تكوين الأطر الدينية المسلمة بفرنسا في سنة 1998. وكذا البحث القيم الذي أنجزته سولين جوانو Solenne Jouanneau أستاذة العلوم السياسية بستراسبورغ بعنوان: أئمة فرنسا، سلطة دينية تحت المراقبة (2)، البحث صدر في كتاب باللغة الفرنسة سنة 2013. وأطروحة الباحث (3) رومان سيز Romain Sèze بعنوان: أن تكون إماما ب فرنساêtre imam en France، تحت إشراف أوليفيي روا Olivier ROY ونوقشت بالمعهد العالي للدراسات الاجتماعية EHES بباريس سنة 2012، والعديد من المقالات العلمية في مجلات محكمة.
الملاحظة الثالثة هي أن وضعية ومهنة الإمامة غير واضحة المعالم لا من الناحية القانونية ولا من حيث مجال وإطار العمل. نرى حسب شهادات الأئمة أنفسهم أن لهم وضعيات قانونية مختلفة (إمام فرنسي، إمام أجنبي، إمام عضو البعثة الدينية، أو إمام رسمي، إمام متطوع، إلخ...)، وأن وضيفتهم كثيرا ما تتجاوز الدائرة الدينية لتشمل أدوارا وحلقات أوسع اجتماعية واقتصادية وسياسية أحياناً.
الملاحظة الرابعة أن مهنة الإمامة بفرنسا لا تخضع لتراتبية هرمية كما هو سائد في الديانة الكاثوليكية،

أو لوصاية سلطة إدارية كما هو ممثل في وزارة الأوقاف بالبلدان الإسلامية. الإمام يستمد شرعيته من جمهور المسلمين الذين يفدون على المسجد، وبنسبة أقل تجده تابعا لأحد الفيدراليات أو الاتحادات المسلمة بفرنسا.

1 ـ تطور مهنة الإمامة بفرنسا

ترتبط مهنة الإمامة بفرنسا ارتباطا وثيقا بتاريخ هجرة المسلمين إليها، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وتطور الجمعيات الدينية الاسلامية بها. وتشير الاحصائيات إلى أن عدد المساجد بفرنسا قبل مرحلة السبعينات من القرن الماضي كان يعد على رؤوس الأصابع، لكن هذا لا يعني غياب أماكن تؤدى فيها الصلاة جماعة بكيفية منتظمة. لقد فتحت قاعات للصلاة، تحت ضغط نقابي، بعدد من المناجم والمصانع منذ الثلاثينات من القرن العشرين وبوثيرة أكبر خلال السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية بالمصانع الكبرى ومساكن العمال «foyers des travailleurs». تطوع بعض العمال المهاجرين لهذه المهمة الإضافية، ووجدوا أنفسهم يزاولون مهنة الإمامة بغير تدبير أو تكوين مسبق وإنما الاجتهاد والسعي إلى تلبية حاجة روحية تساعد العامل المسلم على التغلب على صعوبات الحياة ومرارة الغربة.

بعد قرار وقف الهجرة الرسمية سنة 1974 والسماح بالتجمع العائلي، ارتفع بشكل ملحوظ عدد المساجد ودور العبادة الإسلامية، وازدادت الحاجة إلى أئمة ومرشدين دينيين وأساتذة اللغة العربية. عملت بعض الدول الأصلية للمهاجرين تدريجيا على إرسال عدد من الأئمة والبعثات الدينية خاصة خلال شهر رمضان للاستجابة لطلبات المهاجرين الدينية والثقافية. وبموازاة مع ذلك وجدت مهنة الإمامة بفرنسا روافد لها في أشخاص ينتمون لمجالات مختلفة: طلبة، عمال، مزارعون، متقاعدون، أساتذة، دكاترة مهاجرون، موظفون أجراء، قراء حافظون للقرآن أو لأجزاء منه، دعاة متفرغون، خريجو المعاهد الدينية... القاسم المشترك بين هؤلاء هو انخراطهم في تدبير الممارسة الدينية الاسلامية بالمهجر وتصدرهم لقيادة الصلوات الخمس وخطب الجمعة وتعليم اللغة العربية وتمثيل المسلمين في المناسبات المختلفة... مهمة صعبة وشاقة كما صرح بذلك جل الأئمة الذين التقيت بهم أو حاورتهم في إطار هذه الدراسة، لا يوفق فيها إلا القليل، مما يؤثر على صورة ومردودية الامام بالمهجر. ما أصدق قول الإمام القاضي ابن العربي المعافري، على بعد المسافة الزمنية، إذ يقول: «ولو لم يتقدم اليوم للإمامة إلا عدل، لهدمت صوامع وبِيَعٌ وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً» (4). في هذا إشارة إلى أن ضغط الحاجة إلى أئمة جعل المهاجرين يتأقلمون مع واقع الحال بتدبير أمورهم الدينية بما هو بين أيديهم من إمكانيات مادية وموارد بشرية. وهذا ما يدفعهم إلى الاكتفاء مؤقتا ببعض العمال أو الطلبة أو غيرهم لسد الفراغ في انتظار التعاقد مع إمام محترف «الفقيه»، وفي كثير من الأحيان يلجؤون إلى طرق أبواب القنصليات طلبا للدعم والتأطير في هذا الباب. ومما يميز هذه المرحلة كذلك غياب رؤية استراتيجية مستقبلية لمهنة الإمامة بفرنسا. لم يكن هناك تخطيط أو رؤية شمولية أو ترتيب للأولويات والمعايير الموضوعية في اختيار الإمام. الحاجيات الآنية الدينية

منها والثقافية فرضت نفسها على المسيرين للمساجد وقاعات الصلاة، لسد الفراغ والاكتفاء في غالب الأحيان بما هو موجود.

أمام ازدياد عدد الأئمة بفرنسا وغياب هيئة تعنى بمصالحهم في هذه الفترة، تأسست بعض الجمعيات كالمجلس الفرنسي للأئمة وجمعية أئمة فرنسا هدفهما تسليط الضوء على هذه الفئة التي تعيش وضعاً قانونياً واجتماعياً معقداً، وتدارس المشاكل التي تعترض الأئمة في ممارساتهم اليومية والتوفيق بين الأصالة والمعاصرة في الممارسة واقتراح لقاءات وأيام دراسية حول تدبير الاسلام بفرنسا وإعطاء قراءة نقدية تحليلية لتجربة الإمامة بديار المهجر. يشير الأستاذ أحمد الهبطي (أبو خالد) في هذا الصدد: «ينبغي أن نتجاوب دائما مع كل الخطوات والمبادرات الطيبة المخلصة، للنهوض بواقع الإمام، والدفع به إلى الأمام. فليس طبيعياً، ولا شرعياً ــ والله ــ أن يتطور العالم كله من حولنا، وتبقى الإمامة في الغرب على ما هي عليه، راكدة راقدة، لا يحكمها نظام، ولا يربطها زمام. ليس معقولاً أبداً، أن يجتمع غيرنا من القساوسة والأحبار، اجتماعات دورية منتظمة؛ لتدارس قضاياهم، وتطوير مهارتهم، وتنمية ذواتهم، ويبقى الأئمة المسلمون على ما هم عليه من ارتجال وعفوية، وانطواء وسلبية، وقعود وجمود، لا بد يا إخواني من تحريك الماء الراكد، -كما يقال-» (5). هذه المبادرات لم ترق في مجملها إلى مستوى تطلعات مسلمي فرنسا ولم يكتب لها الاستمرارية والذيوع بين المسؤولين عن الممارسة الدينية الاسلامية بهذا البلد.

بعد إحداث المجلس الفرنسي للديانة الاسلامية أبريل 2003، علقت آمال عريضة للنهوض بوضعية الامام وإدماجه الفعلي في المحيط الثقافي والاجتماعي لبلد الاستضافة، من خلال الاشراف على ملف تكوين الأئمة والأطر الدينية. حداثة التأسيس والمشاكل الداخلية للمجلس حالاً مؤقتاً دون التقدم في تدبير هذا الملف وترجمة هذه الارادة إلى إجراءات عملية متبلورة على أرض الواقع. نجد بالمقابل بعض الجمعيات والمنظمات الاسلامية الكبرى بفرنسا قد قطعت أشواطا في هذا الباب، أخص بالذكر اتحاد المنظمات الاسلامية بفرنسا وفيدرالية مسجد باريس وأخرى تتطلع باهتمام لتدبير هذا الملف كاتحاد مساجد فرنسا وتنسيقية المسلمين الأتراك والمجلس الأوروبي للعلماء المغاربة.

2 ــ دراسة ميدانية لمهنة الإمامة بفرنسا: وظائف الامام وعلاقته بالمحيط الاجتماعي والسياسي والثقافي.

اختيارنا للإمام لاستجوابه واستفساره حول وضعيته والمهام التي يزاولها في سياق المهجر والصعوبات التي تعترضه، نابع من قناعتنا بالدور المحوري الذي يضطلع به هذا الأخير في تدبير الاسلام بفرنسا، إذ يمثل القناة الرئيسية لنشر الإسلام وشرحه وتمثيله في المناسبات والمحافل المختلفة، بل إن الإمام في الكثير من الأحيان يمثل المرجع الأول الذي يتوجه إليه المسلمون بهذه الديار في استفساراتهم وأسئلتهم الدينية. ولعل اهتمام السلطات والمسؤولين المسلمين بفرنسا أو بالبلدان الأصلية للمهاجرين بموضوع الإمام وتكوينه الأكاديمي وانفتاحه على الثقافة الفرنسية دليل على مركزية الدور الذي يقوم به في المجال الديني والاجتماعي للمسلمين بهذه الديار.

لا يخضع الأئمة في فرنسا لتراتبية هرمية كما هو الشأن في الكنيسة الكاثوليكي، كما لا يخضعون لسلطة إدارية مركزية تعنى بمراقبتهم والنظر في أحوالهم كتلك الموجودة في البلدان الاسلامية متمثلة في وزارة الأوقاف أو وزارة الشؤون الدينية أو في المجالس العلمية، كما أن تفاصيل مهمتهم غير محددة سلفاً. وظيفة الإمامة بفرنسا وبالدول الأوروبية عموما مرتبطة جوهريا بالظروف التاريخية والقوانين والتشريعات المعمول بها في هذه البلدان. الإمام في فرنسا، في الغالب الأعم، موظف يرتبط بعقد مع جمعية المسجد التي تتكلف براتبه الشهري في إطار عقد عمل محدد المدة أو بصفة دائمة، ويستثنى من هذا التعميم الأئمة المتطوعون الذين لا يتقاضون راتبا جراء انخراطهم في قيادة الصلوات الخمس أو صلاة الجمعة. وتعرف المساجد بفرنسا حضور عدد من الأئمة أعضاء البعثات الدينية للبلدان الأصلية للمهاجرين الذين يصل عددهم إلى 301 إمام موزعين حسب الجدول أسفله. نلاحظ أن راتب الإمام غير مرتبط بساعات العمل وإنما بالعرف الجاري به العمل في هذا المجال: يزداد الراتب أو يتقلص تبعا لحجم جماعة المسجد ومواردها المالية، اللهم إذا استثنينا أئمة البعثات الدينية التي يتقاضون راتباً مضبوطاً.

الجدول التالي يوضح توزيع الأئمة أعضاء البعثات الدينية الإسلامية بفرنسا حسب البلدان التي ينتمون إليها (6).

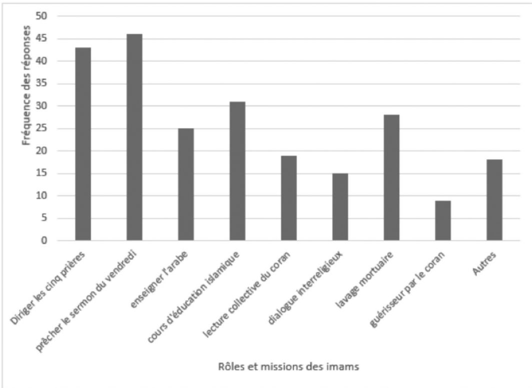
البلد	عدد الأئمة	راتب الامام	مؤسسات التكوين	الوضعية الإدارية على بطاقة الإقامة	ملاحظات
الجزائر	120	2500 أورو	الجامعات الجزائرية، وبخاصة جامعة قسطنطين	زائر	يعمل لمدة غير محددة، يتقاضى راتبه من فيدرالية مسجد باريس
تركيا	151	2100 أورو	الكليات الدينية بتركيا	زائر	يعمل في إطار بعثة مدتها أربع سنوات، يتقاضى راتبة من تنسيقية المسلمين الأتراك بفرنسا
المغرب (أنظر الهامش رقم 7)	30	1200 أورو	الجامعات المغربية	زائر	يعمل في إطار بعثة مدتها أربع سنوات قابلة للتجديد، يتقاضى راتبه من اتحاد مساجد فرنسا

ولتسليط الضوء على مهنة الإمامة بفرنسا وعلى موقفهم من بعض القضايا التي تهم تدبير الإسلام، أنجزت بحثاً ميدانياً على عينة تتكون من 50 إماما بجنوب فرنسا. قدمت للائمة استمارة باللغة الفرنسية، ولم تطلب البيانات الشخصية للإمام كالاسم الشخصي أو رقم الهاتف أو عنوان المسجد أو اسم المدينة أو غير ذلك من المعلومات ذات البعد الخاص، إذ الهدف هو التوفر على معطيات

كمية مدمجة تمكن من التعرف على موقف الأئمة بجنوب فرنسا من عدد من الإشكالات والقضايا الفقهية وكذا تلك التي تهم مهنة الإمامة بفرنسا وآفاقها المستقبلية. كما تم تدعيم هذا الجزء الكمي من الدراسة بمقابلات وحوارات مع بعض الأئمة الذي تميزوا بضبط القرآن والعلوم الشرعية وإتقان عدد من اللغات الأجنبية، مع الانفتاح على بعض العلوم الإنسانية والتوفر على تجربة مهمة في مهنة الإمامة ببعض المدن الفرنسية أو الدول الغربية (8). وشكلت هذه المقابلات مادة خصبة ساهمت في إغناء هذه الدراسة وتسليط الضوء على مهنة الإمامة والتحديات المطروحة أمامها في السياق الغربي.
وزعت الاستمارة على الأئمة الذين كانت لهم حرية اختيار الإجابة على الأسئلة المفتوحة بالعربية أو الفرنسية، إذ هدفنا هو تشجيع الإمام على التفاعل مع الأسئلة المطروحة وتمكينه من التعبير عن وجهة نظره في يسر وسلاسة. بعض الأئمة عبروا عن امتنانهم لهذه المبادرة، حيث صرح أحد الأئمة بضاحية مونبوليي أن مناسبة هذه الاستمارة فرصة ليعبر الإمام عن رأيه بصراحة ويقول وجهة نظره بدون قيود ما دامت الاستمارة غير شخصية؛ يقول: «الكل يراقب الإمام ويُنَظِّرُ له في الندوات والوزارات... يتحدث المسؤولون عن تكوين الائمة وتأطير الخطاب الديني وتأهيله، لكنهم قلما يعطون الكلمة للائمة لاستقاء شهادتهم من القاعدة».
وتتلخص أبرز العقبات التي اعترضتنا في هذه الدراسة في شساعة المساحة الجغرافية للبحث، وقلق وتوجس جل الأئمة (9) من الاستمارة بالنظر للمناخ الحساس في فرنسا على خلفية الأحداث الإرهابية لـ11 يناير 2015، وعدم تعودهم على المشاركة في مثل هذه البحوث، وصعوبة التواصل وأخذ المواعيد معهم وقلة اعتمادهم على المعلوميات الحديثة... يستثنى من هذا الحكم بعض الأئمة القلائل الذين لهم تكوين جامعي في العلوم الإنسانية، والذين تعاملوا مع الاستمارة بتلقائية.
لا تنحصر مهنة الإمامة بفرنسا في الإطار الديني بل تتجاوزه إلى المجال الاجتماعي والتعليمي-التربوي وأحياناً السياسي. يميز الأستاذ البقالي الخمار (10) في وظيفة الإمام بين ثلاث مستويات أو ثلاثة أدوار:
• الدور الديني الصرف: مثل الإمامة والخطابة والوعظ والإرشاد والإجابة على أسئلة المستفتيين.
• الدور الثقافي: حيث يعتبر الإمام الحارس الأمين للهوية الثقافية للجماعة.
• الدور الاجتماعي: ويتمثل فيما يقوم به الإمام والمرشد تجاه الأفراد والأسر في الحياة الاجتماعية على الخصوص، على مستوى الأحياء والمدارس والمستشفيات وما شابه ذلك.
الإشكال أن السياق الأوروبي يفرض تحقيق نوع من التوازن بين هذه المستويات، وعدم الاقتصار على الجانب الديني الصرف، أو الانعزال في المسجد ومحيط الحي فقط...:» وعلى المسلمين أن لا يعيشوا منعزلين عن المجتمع منطوين على أنفسهم، بل عليهم أن ينسجموا مع محيطهم ويتفاعلوا معه مؤثرين ومتأثرين، مؤثرين بأفضل مما عندهم وكل ما عندهم من القيم الفاضلة، ومتأثرين بما هو إيجابي طبعاً، وهو كثير في هذه الديار. والأئمة هم أصحاب الدور الأكبر في توجيه المسلمين للتعامل بإيجابية مع المؤسسات الديمقراطية واحترام الحقوق المدنية، هذه الحقوق أو هذه القيم التي ناضل أهل البلد من أجل تثبيتها وإرسائها، والتي يرجع إليها الفضل في تحسين الأوضاع المعيشية والحقوقية للأفراد والجماعات» (11).

الملاحظة الميدانية تبرز أن الامام يتكلف أساساً بقيادة الصلوات الخمس والجمع وتأطير الأعياد الدينية وتدريس اللغة العربية للأطفال. حسب طاقة الامام وديناميته ومستواه الثقافي يمكن أن يزيد عن ذلك بدروس محو الامية الدينية بين العشاءين والإجابة عن استفسارات المصلين وقراءة الحزب الراتب ومواكبة وتأطير بعض المناسبات كالزفاف والعقيقة وعيادة المرضى والصلاة على الجنازة والرقية الشرعية أو التداوي بالقرآن... وفي بعض الأحيان يستدعى الإمام للمشاركة في الحوار بين الأديان وفي بعض الأنشطة الثقافية التي تشهدها المدينة.

الجدول التالي يبرز صورة عن أدوار الإمام والمهام التي يضطلع بها بفرنسا، كما يوضح ترتيب هذه المهام حسب عينة الأئمة المستجوبة في الدراسة الميدانية:



الدراسة الميدانية تؤكد أن خطب الجمعة والصلوات الخمس تقع في صدارة مهام الائمة بجنوب فرنسا يليهما دروس الوعظ والإرشاد الديني، أما تدريس اللغة العربية فلا يحتل سوى المرتبة الرابعة وبنسبة أقل يأتي الحوار بين الأديان الذي لا يحظى باهتمام كبير ضمن أنشطة الامام. ولعل ذلك راجع بالأساس إلى ضعف ملكة اللغة الفرنسية عند بعض الأئمة أو عدم إلمامهم بخصائص الديانات الأخرى فيشعرون بالحرج في مثل هذه المناسبات، أو لأن هذا الموضوع لا يندرج ضمن أولويات الامام التي تنصرف أساساً إلى الواردين على المسجد، أو لضيق الوقت، أو لاعتبارات أخرى يجب تعميق البحث بشأنها. تغسيل الأموات يحتل المرتبة الرابعة في أدوار الامام، وهنا يطرح التساؤل التالي: هل يستفيد الأئمة من تكوين في هذه النقطة بالذات، أم ان الأمر متروك لما جرى به العرف والعادة في مثل هذه المناسبات؟ نلاحظ في عدد من المساجد بفرنسا تطوع بعض المسلمين لهذه المهمة واكتفاء الامام بالصلاة على الجنازة فقط. الجانب الاجتماعي حاضر كذلك في مهام الامام، وقد عبرت العينة عنه ضمن خانة المهام الأخرى.

يجب التمييز هنا بين الامام المتطوع والامام المرتبط عضويا بجمعية المسجد الذي يتقاضى راتبه من ميزانية الجمعية. المسؤولون في الحالة الأخيرة أكثر تطلبا وتشددا في اختيارهم. الامام حسب الأستاذ

طارق أوبرو، شبيه بمرض المستعجلات أو برجل المطافئ الذي عليه أن يكون على أهبة الاستعداد للتدخل في أية ساعة من الليل أو النهار لفض النزاعات العائلية وتقديم الاستشارات الدينية والدعم النفسي لفائدة المسلمين. وهو أمر مرهق يستنزف الطاقة والجهد على حساب حقوق أسرة الامام الصغيرة في الكثير من الأحيان. (12)

داخل المسجد، يجد الامام نفسه أمام جمهور مختلف المشارب والمذاهب والأصول والجنسيات والأعمار...، فهناك من يبحث عن روحانية افتقدها في مجتمع مغرق في المادية وهناك من يبحث عن خطاب عقلي حداثي متكيف وروح العصر وآخرون يبحثون عن رمز وعماد يستندون إليه لتقوية هويتهم...تختلف الأهداف والميولات والدوافع. هذا الواقع يستنفر ملكات الامام وذكائه للتأليف بين الأذواق والتقريب بين المذاهب والقلوب رأبا للصدع وتوحيدا للصف. مهمة لا يوفق فيها إلا القليل بشهادة الأئمة أنفسهم، الذين يتأسفون لضعف الخطاب الدعوي وتشرذمه. فمما شاهدته وعاينته بفرنسا أن تجد في المدينة الواحدة، إماما في العِقد السادس من عمره يتناول في خطبة الجمعة ميلاد المصطفي (صلى الله عليه وسلم) ويذكر صفاته وشمائله ويعظم هذا الميلاد ويثني على من يحيي هذه الذكرى، وآخر في نفس المدينة في الثلاثين من عمره يهدد بالويل والثبور لمن أحيى هذه الذكرى التي يصفها بالبدعة المنكرة. يقف المسلم العادي تائها وحائرا تتقاذفه النصوص والطروحات وتفقده تلك السكينة الروحية والاشباع الإيماني الذي يبحث عنه كل مؤمن في صلاة الجمعة. هذا المثال أو هذه النازلة تدفعنا للتساؤل عن أهمية تأطير الخطاب الديني بالمهجر ذرءا للفتن وجمعا للكلمة، كما يجعلنا نتساءل عن التنزيل العملي للاجتهادات المتعلقة بفقه الأقليات في المهجر. مثال آخر استوقفني يتعلق بتوقيت صلاة الفجر في رمضان. من المعلوم أهمية ضبط توقيت الفجر لما يترتب عليه من صحة الصيام. مما لاحظته بمدينة بربينيون بجنوب فرنسا (في رمضان 1436 هجرية) غياب التنسيق بين المساجد في هذا الموضوع، بل وجدت اختلافا في التوقيت (13) بين المساجد داخل الحي الواحد بمدينة مونبوليي (في مسجد ابن رشد آذان الفجر على الساعة 4 و20 د وفي مسجد الأحباش على الساعة 3 و48 د). هذا التذبذب في المواقف والتشرذم في أمور الدين يشوش على المسلمين بالمهجر و يبتعد بهم عن الاستقرار والسكينة المنشودة، ويستدعي البحث عن أسبابه و معالجتها. قال جمال الدين القاسمي : «من المعروف في سنن الاجتماع أن كل طائفة قوي شأنها، و كثر سوادها أن يوجد فيها الأصيل و الدخيل، والمعتدل والمتطرف، والغالي والمتسامح، وقد وجد بالاستقراء أن صوت الغالي أقوى صدى وأعظم استجابة، لأن الوسط منزلة الاعتدال، ومن يحرص عليه قليل في كل عصر ومصر، وأما الغلو فمشرب الأكثر ورغيبة السواد الأعظم...وأول من فتح هذا الباب الخوارج.. ثم سرى هذا الداء إلى غيرهم» (14)، فالأصل أن يحرص الامام على جمع الكلمة وإبراز سماحة الاسلام وسطيته، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إياكم والغلو في الدين فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين» (15) ربما هذا المقصد يغيب عن أولويات السلطات الفرنسية وحتى عن بعض المسؤولين المسلمين، لكنها لا تفتأ تعبر عن اهتمامها بتأطير الخطاب الديني بفرنسا والتحكم في محتواه بما يجعله منسجما وتعاليم الجمهورية. إسلاماً فرنسياً يحترم القوانين ولا يسعى للسيطرة

على أوروبا، بل إلى التعايش مع مختلف الديانات والأعراف السائدة.
الواقع السوسيولوجي للأئمة بفرنسا يظهر أنهم مرآة لجماعة المسلمين والناطقين الرسميين بلسانهم في الكثير من المناسبات، يعتريهم من الضعف والوهن ما أصيب به جمهورهم (16). بهذا العتاب يؤاخذ الأستاذ أوبرو على الأئمة تقاعسهم عوض أن يكونوا المحرك الذي يقود ويصنع التغيير على المستوى الروحي والفكري والثقافي للمسلمين بفرنسا. فالإمام في نظره ناطق باسم الدين وليس باسم جماعة المهاجرين المسلمين. هنا أود الإشارة إلى ملاحظة تتعلق ببعض التمثلات المنتشرة على نطاق واسع في صفوف الأئمة بفرنسا وعدد من الدول الغربية، حيث نجد الخطاب الديني مشبعا بتقسيمات نحن والآخرين. نادراً ما تجد الامام أو الداعية يثني على مقومات التقدم والرفاهية والعدل في الغرب ويسلط الضوء على مساهمة المسلمين المعاصرين في صناعة هذا التقدم والحفاظ علية. كثيرا ما نسمع على المنابر بالغرب « كفانا تأخراً...كفانا تخلفاً»، «يتأمرون على الإسلام»، «دار الإسلام...دار الحرب»، إلى غير ذلك من التعابير والمصطلحات التي تغذي الشعور بعدم الانتماء إلى المنظومة الفكرية والثقافية والسياسية بالمجتمعات الغربية وتغذي الحنين إلى حقب تاريخية من الماضي البعيد. خطب وأفكار تشعر السامع بجفو العالم والتوجس منه. وكأن الامام ما يزال أمام جمهور القرية التي أتى منها، ودون اعتبار أو تحفيز للمسلمين لمعرفة تاريخ وحضارة وخصوصية البيئة الأوروبية التي يعيشون فيها.
ظاهرة أئمة الأنترنيت، تحظى بالاهتمام كذلك في فرنسا. إذ في غياب الاجابات الشافية الكافية داخل المساجد، وصعوبة التواصل مع بعض الأئمة الذين لا يتكلمون الفرنسية يلجأ بعض المصلين، خاصة الشباب منهم، إلى الأئمة والدعاة بالقنوات الفضائية والأنترنيت. في مرحلة معينة كان اتحاد المنظمات الاسلامية يستضيف خلال مهرجانه السنوي بباريس عددا من الوجوه الدعوية البارزة ويتيح فرصة للقاء العلماء والشيوخ من المشرق والمغرب بما يروي عطش والدعاة المشهورين في العالم الإسلامي للقاء مسلمي فرنسا والإجابة عن أسئلة الشباب واستفساراتهم. تقلص عدد العلماء الضيوف في السنوات الأخيرة ومنع عدد منهم من الدخول إلى فرنسا ساهم في الانفتاح على شيوخ المشرق بالخصوص وتتبع المحاضرات والخطب عبر الشبكة العنكبوتية ووسائل التواصل الاجتماعي. مما يجعل المحللين يتحدثون عن أئمة الأنترنيت أو» شيوخ غوغل» الذين يؤطرون جماعة المسلمين الافتراضية على الشبكة العنكبوتية.

3 ــ الوضعية الإدارية والقانونية للأئمة بفرنسا

إذا كانت إحصائيات المجلس الفرنسي للديانة الاسلامية ووزارة الداخلية الفرنسية تكاد تتفق على عدد 2300 مسجد سنة 2014 فإننا نستنتج أن حجم المجموعة المدروسة في هذا المبحث لا يقل عن هذا العدد، إذ لا يتصور مسجد بدون إمام، على اختلاف درجة ووضعية وتكوين هذا الامام. فنجد في مجال الممارسة الاسلامية بالمساجد الفرنسية الإمام الرسمي المرتبط عضويا بجمعية المسجد (17)، والإمام المؤقت المرتبط عضويا بجمعية المسجد، و الإمام المتطوع الغير مرتبط عضويا بجمعية

المسجد، والإمام الواعظ الذي يتكلف فقط بخطب الجمعة ومرتبط عضويا بجمعية المسجد وقد يزيد عن ذلك بتدريس العربية، والامام الزائر الذي ينادى علية لتعويض الامام الرسمي خلال عطلته السنوية أو يتم الاستعانة به خلال بعض المناسبات الدينية كشهر رمضان المبارك...وقد نجد في بعض المساجد أكثر من إمام حسب الامكانات المادية والظروف التاريخية وطبيعة التوافقات داخل هذا المسجد أو ذاك. الأستاذ فرانك فريغوسي (18) Franck Fregosi في تحليله للسلطة الدينية الاسلامية بفرنسا يعتمد تصنيف آخر ويميز بين ثلاثة أصناف: الامام الراتب، والامام المحاضر، والامام المفتي. تخضع جمعية المسجد في اختيارها للإمام لإكراهات مادية ودوافع عصبية أو عرقية أو عائلية أو مذهبية أو انتمائية (19).

يجب التمييز في هذه الفقرة بين فئات ثلاث: الأئمة الحاملين للجنسية الفرنسية، والأئمة الأجانب الذين يعملون في إطار البعثات الدينية للبلدان الأصلية للمهاجرين، والأئمة الأجانب الذين يعملون لحسابهم الشخصي المرتبطين أساساً بجمعية المسجد أو بإحدى المنظمات الاسلامية بفرنسا. حسب إحصائيات وزارة الداخلية الفرنسية لا يوجد أئمة يفدون من المملكة العربية السعودية أو من قطر إلى فرنسا، نسبة ضعيفة جداً من المشارقة تشتغل بهذا المجال. أغلب الأئمة كما يوضح الجدول أسفله هم من المغرب والجزائر وتركيا وحتى الفرنسيين نسبة كبيرة منهم من أصل مغاربي، لكني أعتقد أن الرقم الذي يُمثلهم مرشح للارتفاع خلال السنوات القادمة بفعل الإقبال على طلب الجنسية الفرنسية. توزيع الأئمة بفرنسا حسب الجنسية (20):

المغاربة: 31،3%
الجزائريين: 20،2 %
الفرنسيين: 19،8 %
الأتراك: 13،6 %
التونسيون: 5،3 %
أئمة الغرب الإفريقي (موريتانيا، مالي، غينيا، بوركينا فاسو..): 9،8 %

نلاحظ أن خمس الأئمة العاملين فقط يملكون الجنسية الفرنسية. بالنسبة للباقين يجب أن يتقدموا بطلب بطاقة الإقامة كل سنة تقريبا. إن الادارة الفرنسية كانت وماتزال حذرة في التعامل مع هذه العينة من المهاجرين. ابتداء من سنة 1990 وبإيعاز من وزير الداخلية آنذاك السيد بيير جوكس، حرص الولاة على عدم استفادة الأئمة (الذين تقدموا بملف كامل ويعملون بانتظام في المساجد وقُبل طلبهم) إلا من بطاقة الإقامة مدتها سنة في الأقصى تحمل عنوان «زائر». مما يجعل الإمام غير مستقر نفسيا ودائما في حالة شك وترقب لأوراق الاقامة. (21) صرح لي عدد من الأئمة بجنوب فرنسا أن وضعية «زائر» على البطاقة تقفل أمام صاحبها أي محاولة أو مناورة للعمل خارج إطار الإمامة. كما لا تتيح لزوجته العمل، ولا يستفيد عن أولاده الذين ولدوا خارج فرنسا من التعويضات العائلية.

جل الأئمة الذين قابلتهم في هذه الوضعية يئنون من هذا الإطار ويناشدون الادارة الفرنسية تغيير وضعيتهم، بمنحهم بطاقة الإقامة تكون مدتها أطول أو تسمح على الأقل لدويهم بالعمل. عدد منهم لجأ، في سبيل ذلك، إلى المحامين والقضاء والجمعيات الحقوقية طلبا للإنصاف.

فئة أخرى من الأئمة الأجانب تتألف من عمال أو عاطلين يبحثون عن شغل أو متقاعدين حاصلين على بطاقة الإقامة العادية مدتها عشر سنوات أو أقل. هؤلاء يصرحون للإدارة الفرنسية بأنهم يبحثون عن عمل أو متطوعون بجمعية المسجد (وقد يكون الأمر كذلك في بعض الأحيان)، لكنهم يشتغلون مع جمعية المسجد بدون عقد عمل وفي إطار غير قانوني. لا أحد منهم يريد أن يتنازل عن بطاقة الإقامة العادية لصالح بطاقة الإقامة «زائر» التي تحرم صاحبها من العديد من الامتيازات. ومن بين الحلول التي يتم اللجوء إليها لتفادي هذا المأزق هو التصريح بالإمام كمنشط تربوي بالجمعية يقوم بتدريس اللغات وتأطير الاطفال مثلا، في هاته الحالة يحتفظ بأوراق إقامته العادية ويستفيد من الدعم العمومي. لكن هذه المناورة تتطلب من مسيري الجمعية ثقافة قانونية مهمة ومعرفة بدواليب التشغيل وإدارة الجمعيات.

تجب الاشارة إلى نقطة جوهرية أخرى تتمثل في كون كل إمام هو نتاج مسار خاص واجتهاد شخصي وتوظيف لعدد من الامكانات والموارد والصدف التي تختلف من شخص لآخر. وبعبارة أخرى لا يوجد طريق واحد معبد يوصل لمهنة الإمامة بفرنسا. الأمثلة التالية خير شاهد في هذا الباب. في حوار مع الأستاذ محمد الخطابي، إمام مشهور بمدينة مونبوليي وضواحيها، سألته عن السبيل الذي أوصله للإمامة وكيف استقر به المطاف بأكبر مسجد بمونبوليي؟ (22).

«بدأت مهنة الإمامة عن طريق الجامعة ومساجد مونريال بكندا. يمكن أن أسمي هذه الفترة بمرحلة الإعداد. كنت من بين الطلبة الذين يتم المناداة عليهم والاستعانة بهم كلما ظهر خصاص في أحد المساجد أو أثناء غياب الامام الرسمي. بالجامعة كنا ثلاثة أو أربعة طلبة نتناوب على هذه المهمة. أحب الاشارة إلى أنه من بين الأمور التي ساعدتني في هذا المجال حبي للمطالعة وحسن إصغائي لأساتذتي وهو ما دفعهم لتشجيعي ودفعي للأمام، لكن عن جدارة واستحقاق. لكن قبل كل شيء العناية الإلهية من تيسر سبل السير في هذا الطريق. تجربة مونريال كانت غنية وبناءة، خلال الثلاثة عشرة سنة التي قضيتها هناك، تعلمت أشياء كثيرة عن الدين وسبل تبليغه. مجهوداتي التعليمية كانت مركزة بالخصوص حول رسالة الاسلام وكيفية نشرها، كما قرأت كثيرا حول التمثلات والصور النمطية المأخوذة عن الاسلام.

حضوري بمسجد «لاباياض» بمونبوليي ثمرة مسار جديد. بدأت كإمام رسمي بمدينة روتردام بهولندا حيث قضيت سنة 1994 بكاملها. كنت أود أن تتعلم بنتي وأولادي فيما بعد اللغة الفرنسية، لذلك انتقلت في 08 يناير 1995 إلى قرية صغيرة تدعى إسكودان شمال فرنسا حيث مكثت إلى نهاية سنة 1996. بدأت في يناير 1997 العمل في مسجد جديد اشتراه بعض المغاربة بمدينة توركوا، وقضيت هناك حوالي أربع سنوات إلى غاية يوليوز 2001. بعد زيارتي لبعض الأقارب بمدينة مارساي جنوب فرنسا، أعجبت بجمال الجنوب حيث الشمس والمناخ المتوسطي. لم أتردد قط حينما عرض علي أحد

الأصدقاء العمل بمدينة نيم (قرب مونبوليي بالجنوب الفرنسي) وبدأت الاشتغال بها في أكتوبر 2003. حضوري بمسجد لابايلد بمونبوليي تم على يد السيد أمنيح عبد القادر. بدأت المشاورات خلال رمضان 1424 الموافق ل 2004 ميلادية والعمل الفعلي في03 شتنبر 2004. كانت الأجواء متوترة على خلفية اختطاف رهينتين فرنسيتين في العراق. قرر المسؤولون بجمعية المسجد إصدار بلاغ للتنديد بهذا السلوك والمطالبة بإطلاق الرهينتين وخلق دينامية جديدة للعمل».

المثال الثاني الذي أستشهد به في هذا السياق، يكشف بدوره عن التجربة الشخصية والمسار الخاص الذي يسلكه الطالب المسلم قبل مزاولته لمهنة الإمامة بصفة احترافية. مسار يصعب تكراره ويختلف من شخص لآخر. صرح ّأحمد مختار، رئيس جمعية أئمة فرنسا وإمام بمسجد فيلنوف داسك Ville-neuve d'Ascq منذ 2005، في برنامج وثائقي عن أئمة فرنسا:

«كنت أعاني في صغري من وعكات صحية، أمي هي التي أرادت في البداية أن أصبح إماما. أخذتني إلى مسجد الحي وطلبت من الإمام أن يدرسني (أصول الدين): «أريد أن يصبح ولدي عالم دين». بعد ذلك أتيت إلى فرنسا صغيراً حيث تابعت دراستي وحصلت على باكالوريا الفنون التشكيلية. ثم التحقت بمعهد الفنون الجميلة بتوركْـوَا وأتممت دراستي بالحصول على دبلوم في الفنون التشكيلية وآخر في التعبير التشكيلي. بموازاة مع مساري الطلابي بالمعهد عملت إماماً بمسجد توركْوَا، مما مكنني من الحفاظ على علاقتي بهذه الرغبة vocation في الإمامة. انخرطت بعد ذلك في اتحاد المنظمات الاسلامية بفرنسا، واستفدت من الدورات التكوينية التي كانت تقترحها لفائدة الأطر الدينية. طيلة خمس سنوات شاركت في تكوينات معمقة شبيهة بتلك الموجودة في البلدان الاسلامية. لا يجب إغفال التكوين الشخصي... بالموازاة (مع هذه التكوينات) قضيت حوالي عشر سنوات مع شيخ ومربي أفادني كثيراً وأعطاني هذه الرؤية الوسطية للإسلام، ويعمل حليا إماما لمسجد أليان. أشعر انني أنتمي (للميكانزيم) منذ حوالي عشر سنوات (23).

المثال الثالث الذي أقدمه في إطار هذه الدراسة يتعلق بالشاب حبيب إمام مسجد قباء بحي بوتزويل «Bourtzwille» بمدينة ملوز Mulhouse.

«ولدت في سنة 1991 بمدينة ملوز بالشمال الشرقي لفرنسا. درست بهذه المدينة المرحلة الابتدائية إلى غاية القسم الخامس. أنتمي لأسرة تتكون من أحد عشر أخا وأخت. وكان أبي (الذي ينحدر من أصول مالية) يأمل ويتطلع لأن يصبح أحد أولاده إماما أو عالم دين. لذلك قرر أن يرسلني إلى مالي لأحفظ القرآن وأتعلم اللغة العربية. كان ذلك شائعا في عدد من العائلات والأسر المالية. العديد من الآباء يرسلون أولادهم لبلدهم الأصل قصد التفقه في الدين والتعرف على أسرهم وثقافتهم ولغتهم الأم. ينظر للأمر بمثابة تربية للطفل حتى لا ينسى أصله. أخذتني أختي إلى باماكو، لكنها عادت سريعا لفرنسا. درست طيلة 11 سنة، من سنة 2001 إلى غاية سنة 2012. كنت في مدرسة مرموقة ببماكو تدعى مدرسة العلوم الإسلامية، حيث كنت أدرس العربية والفرنسية. كان لدي كذلك بعض الدروس خارج إطار المدرسة. يسهر معلم خاص على تحفيظي القرآن وتعليمي التفسير ومعاني الآيات والسور. بعد حصولي على الباكالوريا عدت إلى مدينة ملوز، والرغبة تسكنني لأن أتابع دراستي وأعمق معرفتي

الدينية. لكني لم أشأ أن أبتعد عن عائلتي. لذلك فكرت في الالتحاق بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بشاطو شينو. كما كنت أرغب في إتقاني للفرنسية ولقائي بالشيوخ الذين لهم رؤية حديثة للإسلام في السياق الأوروبي. درست بمعهد شاطوشينو من أكتوبر 2012 إلى غاية يونيو 2016.

قطنت بعد عوتي إلى فرنسا في نفس الحي الذي كنت أسكنه بمدينة ملوز، أي حي بوتزويل. كنت قريبا من المسجد والأنشطة التي تقام به. استعان بي مسؤولو المسجد خلال شهر رمضان وفي بعض المناسبات. قربي من الشباب كان محط إعجاب المسؤولين الذين اقترحوا علي تمويل دراستي بشاطو شينو مقابل تقديمي لصلاة الجمعة. كنت أقضي أربعة أيام من الاثنين إلى الخميس بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية، ويوم الجمعة والسبت والأحد بمدينة ملوز. تزوجت في سنة 2014 ورزقت بمولود في سنة 2016.

بعد ذهاب الإمام الرسمي لمسجد قباء، عرض علي مسؤولو الجمعية هذا المنصب. أعمل حاليا كإمام رسمي لمسجد قباء حيث أدير الصلوات الخمس وصلاة الجمعة وأقوم بالعديد من المهام الأخرى لصالح الوافدين على المسجد. (24)

هاته الشهادات ليست استثناءً، ولعلها نجحت في إعطاء صورة تقريبية عن الكيفية والطريقة لولوج مجال الإمامة بفرنسا، والتي تبقى ثمرة مسار شخصي وتكوين ذاتي يختلف من إمام لآخر. قد يعترض على هذا الاستنتاج بالقول إن مهنة الإمامة عموما وحتى في البلدان الاسلامية ليس لها مسار وحيد وقالب خاص يمكن أن نضع فيه كل الائمة. هذا القول صحيح لكن في البلدان الاسلامية نجد في النهاية دائما المؤسسات الرسمية للدولة هي التي تزكي الأئمة قبل ولوجهم لهذا الميدان كما تراقب الخطاب الديني وتسعى جاهدة لتأطيره بما يتلاءم والخصوصيات السياسية والثقافية والاجتماعية والتاريخية للبلد. أما في فرنسا ولحدود كتابة هذه السطور الأمر متروك لسلطة جمعية المسجد وللتوافقات التي يمكن أن تحدث حول هذا الامام أو ذاك. السلطات الأمنية الفرنسية تراقب أساساً الخطاب الدعوي ونشاط الامام، بحيث تحرص ألا يتعارض هذا الخطاب مع مبادئ الجمهورية أو المكتسبات التاريخية والاجتماعية وفي مقدمها المساواة وحقوق المرأة والحرية الدينية وغيرها.

4 ــ تكوين الأئمة بفرنسا

شكل هذا المطلب هدفا رئيسيا تشترك فيه آمال المسؤولين المسلمين وكذا وزراء الداخلية الفرنسية الذين تعاقبوا خلال العقدين الفارطين. لكن يبدو أنه مطلب بعيد المنال ومعادلة صعبة الحل أمام عدد من التعقيدات القانونية والتاريخية والاعتبارات السياسية الجيوستراتيجية. أولت الادارة الفرنسية اهتماما خاصا بتكوين الأطر الدينية المسلمة منذ التسعينات من القرن الماضي، وربما يستغرب البعض من هذا الاهتمام خاصة إذا علمنا أن فرنسا دولة لائكية بامتياز تعتمد فصل الدين عن الدولة. يرتفع هذا اللبس إذا أخذنا بعين الاعتبار أن عناية الدولة بهذا الموضوع تدخل في صميم اهتمامها بتدبير العيش المشترك وجعله إحدى أولوياتها الأساسية في مجتمع متعدد الأعراق والديانات. ولعل هذا ما يحفزها لإدماج الاسلام في المشهد الديني الفرنسي والسعي للحد من التطرف

الديني والتقوقع الاجتماعي. كما أنها تتطلع لضبط قنوات الخطاب الاسلامي بفرنسا وجعله منسجما وتعاليم الجمهورية، وفي مستوى ثان تسعى الحكومة لتحقيق نوع من المساواة بين المجموعات الدينية بفرنسا بتمكين الاطر الدينية المسلمة من تكوين جامعي على غرار باقي الديانات.

في 14 مارس 2013 كلف السيد مانويل فالس Manuel Valls وزير الداخلية آنذاك بتنسيق مع السيدة Geneviève Fioraso وزيرة التعليم العالي الخبير القانوني 25) Francis Messner) ومدير الأبحاث بالمركز الوطني للبحث العلمي بمهمة التفكير في ملف تكوين الاطر الدينية المسلمة. ويطرح مسنر سؤالا جوهريا: ما هي الشروط التي يمكن أن تضعها الدولة اللائكية لضمان الحد المعقول من التكوين لممارسة نشاط ديني وتأطير المؤمنين؟ (26).

منذ 2005 سعت الدولة لوضع تكوينات تكميلية تتمحور أساسا حول القانون والتاريخ وعلم الاجتماع لفائدة الأطر الدينية وغيرهم، يتوج بدبلوم جامعي معترف به. فُتحت لهذا الغرض شعب ابتداء من الدخول الجامعي 2008 بباريس وستراسبورغ وليون في مرحلة أولى، أعقبتها مونبوليي وبوردو وإكس ان بروفانس في مرحلة ثانية قصد اقتراح تكوين مدني «formation civile et civique» مدته سنتين يتمحور حول اللائكية والتثاقف وتنوع المشهد الديني الفرنسي. [إنظر الروابط أسفله لمعاهد التكوين بالجامعات الفرنسية، الموجه لفائدة الأطر الدينية المسلمة وغيرهم]. (27)

صرح لي مهندس هذا التكوين والساهر عليه بوزارة الداخلية الفرنسية السيد برنار غودار، أن هذا المسعى جاء نتيجة جهود ومفاوضات شاقة مع عدد من المنابر الجامعية والدينية، وبخاصة مع مسؤولي الجامعة الكاثوليكية حيث اقتُرِح لأول مرة (28). السيد غودار يقدم كذلك دروس في إطار هذا الدبلوم بثلاث من الجامعات التي سبقت الاشارة إليها: باريس وليون ومونبوليي. تتميز محاضراته بدينامية حقيقية، حيث يجد فيه الطلبة شاهدا حيا على علاقة الدولة بالأديان وموردا هاما للمعلومات عن تدبير الممارسة الدينية الاسلامية بفرنسا. لاحظت من خلال زياراتي للطلبة المستفيدين من هذا التكوين بمونبوليي (29)، أنهم مزيج غير متجانس في الأعمار والانتماءات، نصفهم تقريباً من المسلمين (طلبة، مقاولون، عمال، رؤساء جمعيات إلخ). ولم ألتق بينهم إلا إماما واحد يتابع هذا التكوين.

تقرير مسنر لا يكتفي بالإشادة بمثل هذا التكوين بل يذهب إلى حد اقتراح شروط ضاغطة كربط الحصول على الفيزا بالنسبة للأئمة الأجانب بالتزامهم بمتابعة هذا التكوين لاحقا، وشرط الحصول على هذا الدبلوم بالنسبة للوعاظ Aumôniers بالسجون والمستشفيات والثكنات العسكرية. كما يلفت الانتباه إلى أهمية تشجيع المعاهد الاسلامية الخاصة والاعتراف لها بالمصلحة العامة la reconnais-sance d'utilité publique بالنظر لمساهمتها في التعليم العالي وتدريس العلوم الاجتماعية والدين الاسلامي واللغة العربية. في هذا الجانب يقترح مسنر مؤسسات خاصة عليا تعنى بالإسلام على غرار ما هو موجود عند الكاثوليك والبروتستانت والأرثودوكس واليهود، أي مؤسسات إسلامية جامعية خاصة معترف بها من طرف الدولة وتتعاون، بشروط، مع المؤسسات الجامعية العمومية. ويضيف أنه إذا كانت الدولة ستسهل إنشاء هذه الكليات، فإن على المسلمين ومن يمثلهم تحديد ملامح ومضامين هذا التكوين. (30) إلى ذلك ذهب الأستاذ عز الدين غاسي إمام مسجد عثمان بمدينة فيل إربان (31)

حيث يرى أنه يمكن أن نقترح على المسلمين بفرنسا التكلف بهذا الملف ورفع تحدي التكوين من خلال اعتماد معايير جامعية للأطر الدينية المسلمة. ويرى الأستاذ محمد الموسوي أنه يجب وضع ميثاق جماعي بين جميع المعاهد المكلفة بالتكوين من أجل تحديد الأهداف ومضمون التكوين ومكان موحد كمدرسة كبرى لهذا الغرض....

وللمجلس الفرنسي للديانة الاسلامية مسعى توفيقي بين كل هذه الآراء (ما يزال حبرا على ورق!) إذ يرى أن تكوين الأئمة بفرنسا يجب أن يعتمد على محورين أساسين (32):

• تكوين ديني لاهوتي Théologique يتكلف به المسلمون أنفسهم من خلال الفيدراليات المكونة للمجلس.

• تكوين (لاديني) دنيوي عامprofane et généraliste ينظم بشراكة مع المعاهد المتخصصة في هذا المجال.

في الدراسة الميدانية التي قمنا بها على عينة تتكون من 50 إماما بجنوب فرنسا، صرحت نسبة 65،3% من العينة بأنهم يفضلون التكوين الديني والثقافي بفرنسا. وصرح 32،7% من الأئمة أنهم يفضلون التكوين الديني بالبلدان الاصلية للمهاجرين المسلمين والتكوين الثقافي بفرنسا. ونسبة ضعيفة جدا لا تتعدى2% فضلت التكوين الديني والثقافي بالبلدان الأصلية للمهاجرين. يبدو أن المسعى الثاني هو الآخذ في التبلور على أرض الواقع بعد توقيع فرنسا مع عدد من الدول كالجزائر والمغرب على اتفاقيات لتكوين الأئمة بهذه البلدان.

أنواع التكوينات المقترحة	اختيارات الأئمة
تكوين ديني وثقافي بفرنسا	65,3%
تكوين ديني بالبلدان الإسلامية وتكوين ثقافي بفرنسا	32,7%
تكوين ديني وثقافي بالبلدان الاسلامية	2%

المفارقات التي يمكن تسجيلها في هذا الباب تتمثل في عناية الدولة الفرنسية بمؤسسات التعليم الديني، بعدما أزاحتها في الماضي وفصلتها عن التعليم العمومي بالجامعات على خلفية صراع تاريخي طويل بين الكنيسة والدولة. المفارقة الثانية أن تحليل مسنر يتحدث وكأن فرنسا خالية من المعاهد الدينية الاسلامية، والواقع أن عددا من مؤسسات التعليم الاسلامي العالي رأت النور منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي ولها تجربة ورصيد تاريخي لا يستهان به في هذا المجال. وسأحاول في هذه المناسبة أن أعرف بأبرزها.

• المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية: وجدت فكرة إنشاء مؤسسة تعليمية للشريعة الإسلامية طريقها في تصور الكثير من المسئولين لدى الجالية الإسلامية بفرنسا وأوروبا منذ مطلع الثمانينات من القرن الماضي. وهي نتيجة وثمرة لتطور الوجود الإسلامي واستقراره في المجتمع الغربي. أيقن مؤسسو اتحاد

المنظمات الإسلامية في أوروبا بضرورة إيجاد بنى ومؤسسات تلبي حاجة المسلمين في الحفاظ على دينهم مع الأخذ بالاعتبار خصائص وواقع الوسط الأوروبي، ووعيا منهم بأن تكوين الأطر الدينية التي تجمع بين الفهم الشرعي الصحيح للإسلام والاستيعاب الدقيق للواقع الغربي هو الطريق الأنجع للتفاعل الايجابي للمسلمين مع مجتمعاتهم الأوروبية الغربية. ومن هنا جاءت مبادرة «اتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا» UOIF عام 1990 وذلك بمشاركة علماء ومفكرين وباحثين من أوروبا والعالم الإسلامي بتأسيس جمعية اسمها «المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية « IESH. في حوار لي مع د. زهير شكر محمود، المدير الإداري والمالي للمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية خلال الزيارة التي قمت بها للمعهد في شتنبر 2013 صرح أن «هذه المبادرة كانت عبارة عن مغامرة انطلقت منذ أزيد من عشرين عاماً في ضواحي باريس عندما سعى اتحاد المنظمات الإسلامية لتحويل مركز ترفيهي سابق للأطفال ببادية شاطوشينو إلى معهد يهدف إلى تكوين الأئمة والأطر الدينية الإسلامية» (33). ومع ازدياد الطلب تـم فتح فرع المعهد في ويلز (بريطانيا) سنة 1997، ثم فرع المعهد بباريس في 2000، وبدأ التفكير منذ سنة 2007 في إنشاء اتحاد المعاهد الأوروبية للعلوم الاسلامية والإنسانية (34).

سأقتصر في الحديث هنا على المعهد الأوروبي للعلوم الاسلامية والانسانية في شاطوشينو الذي يعتبر من أوائل المؤسسات التعليمية الخاصة بفرنسا التي تعنى بالتعليم الاسلامي العالي الحر. افتتح المعهد سنة 1992 بحضور حشد من العلماء والدعاة من بينهم الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ فيصل المولوي... حيث كان عدد الطلبة في هذه الدفعة الأولى 12 طالبا تخرجوا (35) سنة 1997.

وفقاً للمادة الثانية من القانون الأساسي للمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية، فإنه يهدف إلى:

- إنشاء المؤسسات التعليمية في العلوم الإنسانية.
- ممارسة التعليم الديني بصفة علنية
- تنظيم وتقديم المحاضرات والدورات التعليمية والتدريبية في العلوم الشرعية للرجال والنساء دون تمييز
- إصدار الشهادات في ميدان العلوم الدينية
- إعداد ونشر الدراسات والبحوث.
- نشر المعرفة والدين والثقافة والحضارة الإسلامية بجميع الوسائل المناسبة.
- التنسيق والتعاون مع المؤسسات ذات الأهداف المماثلة

يتكون المعهد من مجموعة من الأقسام التعليمية (14 حجرة دراسية) والمرافق كالمكتبة والمسجد والجناح الاداري والمطعم وقاعة العروض والحفلات وأجنحة سكنية. أما شعب التدريس فتنقسم إلى ستة فروع: قسم تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وقسم الشريعة وأصول الدين، وقسم تحفيظ القرآن الكريم وقسم تكوين الأئمة وقسم الدراسات العليا وقسم الدراسة بالانتساب (36). نظام التدريس مشابه لما هو معمول به في الجامعات الفرنسية أو المغربية، أي الإجازة والماستر (الماجستير) والدكتوراه LMD. فالطالب يمكن أن يدرس ثلاث سنوات ليحصل على الاجازة في اللغة العربية للناطقين بغيرها، أو يحصل كذلك على الاجازة في الشريعة، وبعد ذلك ينطلق إلى تحضير الماستر والدكتوراه، وله إن شاء أنه يحضّر في نفس الوقت قراءة وحفظ للقرآن الكريم برواية ورش، أو

رواية حفص أو غيرهما، تتوج بالإجازة عن الشيخ في القراءة أو القراءات المعينة التي اختارها الطالب. على أرض الواقع حسب الطلبة الذين استفسرتهم في هذا الباب، فإن سلك الشريعة في البداية كان ينقسم إلى مستويين: المستوى الاول مدته سنتين للحصول على شهادة الإمامة، ولمن أراد التعمق يزيد سنتين للحصول على الاجازة في الشريعة (شهادة الدراسات الاسلامية). ومنذ سنة 2006 تم تغيير هذا البرنامج وتعويضه بدبلوم الإمامة والدراسات الاسلامية في ثلاث سنوات. الشواهد التي يسلمها المعهد غير معترف بها من قبل السلطات الجامعية الفرنسية.

وقد سجلت خلال زيارتي للمعهد عددا من الملاحظات، من أبرزها:

• أن المعهد مفتوح في وجه الذكور والاناث، ليس هناك تمييز للفصول الدراسية في هذا الباب.

• أن الطلبة والطالبات يفدون على المعهد من مختلف الدول الأوروبية: إيطاليا، سويسرا، بلجيكا، انجلترا ...

• بعض الطلبة مسجل فقط في سلك تعليم اللغة العربية، وبعضهم مسجل فقط في الشريعة والبعض في حفظ القرآن الكريم، والبعض الآخر يدرس في أكثر من تخصص.

• دوافع الطلبة مختلفة ومتباينة. قلة منهم تسعى لاحتراف مهنة الإمامة في المستقبل.

• مدير المعهد يشغل هذا المنصب منذ إحداثه

• فريق التدريس متعدد الجنسيات: مغرب، الجزائر، تونس...

• أغلب الاساتذة تلقوا تكوينهم العلمي الأساسي بالمعهد

• بعض مرافق المعهد تفتقر إلى الصيانة اللازمة، يلاحظ ذلك في اهتراء ألوان القاعات والإنارة والمراحيض وغيرها. هذا يعبر ربما عن الضائقة المالية التي يمر بها المعهد وتقلص الهبات والموارد المالية للمحسنين، يعضد هذا الاستنتاج أن ورش المسجد الجديد بالمعهد ما يزال مفتوحا منذ سنوات (عند تاريخ الزيارة) واستغناء الادارة عن بعض الموظفين لترشيد النفقات. وهذا ما يدفع المسؤولين، حسب بعض الشهادات، إلى تنظيم دورات خاصة ومخيمات ترفيهية للأطفال خلال العطل لزيادة واردات المعهد.

• بالنسبة للطلبة فإن تكاليف الدراسة بالمعهد والتي تصل إلى 3500 أورو في السنة تظل باهظة. ربما لأن المبلغ السنوي المطلوب يشمل تكاليف الدراسة والسكن والغذاء خلال سنة دراسية.

• معهد الغزالي لمسجد باريس الكبير:

سمي بهذا الاسم ابتداء من سنة 1995 ويحظى بعناية السلطات الجزائرية حيث ألحق السيد عبد الكريم بكري (المدير السابق للمعهد الاسلامي لوهران) بالمعهد منذ مطلع الألفية الثالثة لنقل خبرته في مجال التسيير والتدبير. يشغل الآن (2015) هذا المنصب الدكتور جلول صديقي. تتكون هيئة التدريس من 12 أستاذا، ثلاثة منهم حاصلين على الدكتوراه والباقين خريجو مراكز تكوين المعلمين بالجزائر. ينقسم التكوين بالمعهد إلى أربعة أقسام: تكوين المرشدين وتكوين الأئمة والدراسات الاسلامية والقسم الاخير يقدم باللغة الفرنسية وموضوعه الحضارة الاسلامية. تتنوع مدة الدراسة حسب المسالك المختارة:

أقسام التكوين	مدة الدراسة
تكوين الأئمة والدراسات الاسلامية	أربع سنوات
تكوين المرشدين	سنتان
الحضارة الاسلامية	سنتان

في موسم 2004-2005 استقبل المعهد حوالي ستين طالبا من جنسيات مختلفة (جزائريون، فرنسيون، مغاربة، تونسيون، أتراك إلخ) موزعين إلى ثلاث مستويات. وتضمنت الدفعة الأولى سنة 2008 أربعين متخرجًا منهم ثلاث نساء، وحصلوا على شهاداتهم ــ بعد أربعة أعوام من الدراسة الدينية ــ في حفل خاص سبقه تدشين مكتبة المعهد (37).

-3المعهد العالي للعلوم الاسلامية: يتواجد بضاحية باريس وبالضبط في أوبرفيليي Aubervilliers. تأسس على يد الامام داحو مسكين، يعتمد أساساً على نظام الدراسة في المساء ويومي العطلة الاسبوعية، أو خلال دورات تعليمية خاصة. يطمح المعهد إلى ضمان تكوين مستمر للأئمة والمرشدين الدينيين والعمال والشباب الذين يرغبون في الاضطلاع أو التعمق في الدراسات الاسلامية. يوفر المعهد سلكين دراسيين، مدة الأول سنتين ومدة الثاني أربعة سنوات.

الملاحظة المهمة التي أود الاشارة إليها هنا أن خريجي المعاهد الإسلامية بفرنسا لا يقبل جميعهم على مهنة الإمامة والإرشاد الديني، بل يزهدون في هذه الوظيفة لاعتبارات شتى من أهمها: صعوبة المتطلبات وكثرة الانتظارات وضعف الراتب واستبداد بعض المسيرين وغيرها (38). وهذا العزوف يفسر إلى حد ما الخصاص الكبير الذي تشهده فرنسا في هذا الباب حيث 80 % من الأئمة أجانب، الـ 20 % المتبقية هي ثمرة التكوين بالمعاهد الدينية بفرنسا (39). ويضيف الامام أنس ح (40) في نفس السياق إلى أنه إذا كان النمو الديمغرافي للمسلمين بفرنسا في ارتفاع مضطرد يواكبه ويترجمه ارتفاع في عدد المساجد والجمعيات الدينية الإسلامية، فإن عدد الأئمة بفرنسا لا يُساير هذا الارتفاع. مراكز التكوين بفرنسا في صيغتها الحالية غير قادرة على سد الخصاص مما يفسح المجال لبعض المرتزقة وضعاف التكوين لولوج هذا الميدان دون حسيب ولا رقيب.

خاتمة

تظل مهنة الإمامة بفرنسا في الوقت الراهن نقطة تمركز الاهتمام الديني والإعلامي والسياسي والأمني بفرنسا. تختلف المسارات والسياقات المؤدية لمهنة الإمامة بفرنسا، كما تختلف جنسيات ووضعيات الأئمة العاملين في هذا المجال. ما تزال آفاق هذه المهنة غير واضحة المعالم، رغم محاولات المنظمات الإسلامية والسلطات الفرنسية تأطير هذا المجال. وعبّر الأئمة من خلال الدراسة الميدانية (41) عن تتضارب وجهات نظرهم حول مستقبل هذه المهنة بفرنسا. إقبال بعض الشباب المسلم بفرنسا على حفظ القرآن والتفقه في الدين يواكبه عزوف عن مهنة الإمامة التي لا تحظى بجاذبية وذلك لاعتبارات مادية وقانونية وأخرى مرتبطة بتدبير المساجد بفرنسا.

هناك توافق من الناحية السياسية بين فرنسا وبعض الدول الاصلية للمهاجرين كالمغرب والجزائر وتركيا حول موضوع تكوين الأئمة، توج بتوقيع فرنسا لمجموعة من الاتفاقيات في هذا المجال. ولا شك أن الاعتراف الرسمي للسلطات الفرنسية بمهنة الإمامة وتوفرها على إطار قانوني واضح على غرار ما هو معمول به عند اليهود والمسيحيين، واشتراط معايير دقيقة ومضبوطة لممارستها بفرنسا، واعتماد لغة البلد في الوعظ والإرشاد، سيحسن حتماً صورة ومردودية الأئمة بفرنسا.

الهوامــش :

1 ـ Voir Franck FREGOSI (dir), la formation des religieux musulmans en France, L'Harmatan 1998.

2 ـ Solenne Jouanneau, Les Imams en France, Une autorité religieuse sous contrôle, édition Agone 2013. 515p.

3 ـ Romain Sèze, être imam en France, sous la direction d'olivier Roy, soutenu à EHESS en 2012

4 ـ ابن العربي المعافري، مدونة الفقه المالكي ج 1/ 423.

5 ـ مداخلة الإمام أحمد الهبطي (أبو خالد)، عضو المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة في الندوة التي نظمها "تجمع مسلمي فرنسا" و"رابطة الجمعيات الإسلامية بالشمال" حول موضوع: واقع الامام في فرنسا بتاريخ 18 يوليوز 2007.

6 ـ معلومات استقيتها مباشرة من قبل مسؤولي المنظمات الإسلامية بفرنسا، وأكدها التقرير الصادر عن مجلس الشيوخ الفرنسي في 5 يوليوز 2016، تحت رقم: 757.

7 ـ حسب مسؤول مغربي رفيع المستوى: يتقاضى الأئمة أعضاء البعثة الدينية المغربية بفرنسا راتب 1200 أورو كل شهر مع التكفل بنفقات التغطية الصحية مما يرفع التكلفة الاجمالية لكل إمام إلى حوالي 2000 يورو. يبلغ عددهم بفرنسا سنة 2015 إلى 30 إماماً. (حوار مع ذ. سمحمد رفقي، مستشار وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية بالرباط بتاريخ: 15 أبريل 2015).

8 ـ من بين هؤلاء إمام مسجد عائشة بمونبوليي محمد الخطابي من مواليد 1961 بالدار البيضاء المغربية. ومحمد مهدي كرابش فرنسي من أصل مغربي، خطيب الجمعة بمسجد بمدينة أفنيون وعضو المجلس الجهوي للديانة الإسلامية باكا بجنوب فرنسا، له دكتوراه في القانون من جامعة مارساي بموازاة تكوينه في العلوم الشرعية. والإمام طارق أوبرو عميد مسجد بوردو الكبير يتميز بمؤلفاته حول الإسلام بفرنسا وبديناميته في مجال الحوار بين الأديان، حاصل على وسام جمهوري في فاتح يناير 2013. والشاب إبراهيم المهالي الذي يعمل إماماً بمسجد السلام بمدينة بريبنيون كذلك، وله على حداثة سنه تجربة في مهنة الإمامة بإسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية وإشعاعا بمواقع التواصل الاجتماعية.

9 ـ لم يألف الإمام مثل هذه الزيارات والاستفسارات، ويطرح بدوره الكثير من الأسئلة التي تعبر عن قلقه وتوجسه من هذا اللقاء.

10 ـ الشيخ البقالي الخمار عضو المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة، دور الإمام في مجتمع متعدد الثقافات، انظر الرابط: www.ceomeurope.eu/ar/researches/articles-95

11 ـ الشيخ البقالي الخمار، مرجع سابق

12 ـ Tariq Oubrou, Profession imam, p 76 – 77, Ed Albin Michel, 2009.

13 ـ رمضان 1436 هجرية.

14 ـ جمال الدين القاسمي (1283 1332- هـ الموافق ل 1866 1914- م)، ميزان الجرح والتعديل، ص 4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979.

15 ـ أخرجه النسائي 3075و ابن ماجة 3029 وابن حبان 189/ 9.

16 ـ Tariq Oubrou, Profession d'imam, p : 133, éd Albin Michel, 2009

17 ـ ويقصد به الامام المرتبط بعقد عمل مع جمعية المسجد ويتقاضى راتبه الشهري من ميزانية الجمعية.

18 ـ Franck Fregosi, « L'imam, le conférencier et le jurisconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ islamique en France », in Archives de sciences sociales de religion n° 125, Autorité religieuse en Islam.

19 ـ بمعنى انتماء الامام لإحدى المنظمات أو الفدراليات التي تعنى بتدبير الإسلام بفرنسا مثال اتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا أو تجمع مسلمي فرنسا أو فدرالية مسجد باريس إلخ.

20 ـ (Bernard Godard, op cité, p : 141. (Selon les ressources du ministère de l'intérieur en 2004).

21 ـ Solenne Jouanneau، op cité، p : 97.

22 ـ حوار مع الامام محمد الخطابي في مارس 2011 بمكتبه بمسجد ابن رشد بمونبوليي. انتقل في رمضان 1436إلى مسجد "عائشة" بمونبوليي.

23 ـ حوار مع الأستاذ أحمد مختار، رئيس جمعية أئمة فرنسا وإمام مسجد مدينة Villeneuve d'Ascq. الرجوع إلى البرنامج الوثائقي: أئمة فرنسا (باللغة الفرنسية) Imam made in France، إعداد جمال الزاوي، 2013.

24 ـ حوار أجريته بالهاتف مع إمام مسجد قباء بتاريخ 10 شتنبر 2016.

25 ـ Directeur de recherches émérite au CNRS

26 ـ Jean-Paul William، La République laïque face à la formation des cadres religieux، in revue Réforme protestante du jeudi 08/01/2015. http://www.reforme.net/

27 ـ > L'Institut catholique de Paris : Diplôme Universitaire، Religions، laïcité، interculturalité
> L'Université de Strasbourg : DU Droit، société، pluralité des religions
> L'Université Lyon 3 et l'Université catholique de Lyon، en lien avec l'Institut Français de Civilisation Musulmane de la Grande Mosquée de Lyon : DU Religion، liberté religieuse et laïcité
> L'Université de Montpellier : DU Religions et société démocratique
> L'Institut d'Etudes Politiques Aix-en-Provence، lié à l'Université d'Aix-Marseille : DU Pluralité religieuse، droit، laïcité et sociétés
> Prochainement، l'Université de Bordeaux 3 : DU Religions et sociétés

28 ـ Le mot du responsable Claude Roëls :

» C'est en janvier 2008 que، sous l'impulsion des pouvoirs publics، commencèrent d'être donnés à la FASSE les premiers cours du Diplôme universitaire « Interculturalité، Laïcité، Religion ». L'Institut Catholique de Paris prenait ainsi de fait une place de pionnier dans ce type de formation. Le DU، comme on dit، est une formation originale et véritablement interculturelle qui s'adresse à toute personne confrontée à des questions religieuses au sein de notre République Française fondée sur le principe de la laïcité. «

Voir : http://www.icp.fr/fr/Organismes/Faculte-de-Sciences-Sociales-et-Economiques-FASSE/Formations-et-diplomes/DU-Interculturalite-Laicite-Religions

29 ـ آخر هذه الزيارات بتاريخ 18 و19 ماي 2015. عاينت محاضرات السيد غودار خلال هذين اليومين.

30 ـ Jean-Paul William، op cité.

31 ـ Azzedine Gaci، recteur de la mosquée Othmane à Villeurbanne، http://www.leparisien.fr/espace-premium/fait-du-jour/la-formation-des-imams-une-urgence-13-01-2015.php

32 ـ الفصل 12 من ميثاق المواطنة من أجل العيش المشترك الصادر عن المجلس الفرنسي للديانة الاسلامية بفرنسا بتاريخ يونيو 2014. http://www.mosqueedeparis.net/cfcm-convention-citoyenne-des-musulmans-de-france-pour-le-vivre-ensemble/

33 ـ حوار مع مدير المعهد د زهير شكري محمود بتاريخ شتنبر 2014خلال الزيارة التي قمت بها للمعهد الأوروبي للعلوم الإسلامية، وعنوانه: IESH centre de Bouteloin-58120 Saint-Leger-De-Fougeret ، France.

34 ـ https://uiesih.wordpress.com/2011/11/29/%D8%A5%D8%AA%D8%AD%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%87%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D8%B1%D9%88%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84/

35 ـ انتقل الشيخ يوسف القرضاوي خصيصاً بمناسبة تخرج الدفعة الأولى لتسليم الشهادات للمجازين.

36 ـ في فرع باريس نجد إضافة إلى الأقسام السالف ذكرها، قسم الدراسات الإسلامية باللغة الفرنسية.

37 ـ http://www.alukah.net/world_muslims/0/4184/
زيارة الموقع الالكتروني بتاريخ 20 فبراير 2015.

38 ـ حوار مع مجموعة من الطلبة بمعهد شاطوشينو للعلوم الإنسانية بتاريخ شتنبر 2014.

39 ـ Bernard GODARD et Sylvie TAUSSIG، les musulmans en France، P. 142- 143، éd Robert Laffont، Paris، 2007.

40 ـ خريج معهد شاطوشينو وإمام حالي بمدينة أنسي Annecy الفرنسية. (حوار بمدينة سات بتاريخ شتنبر 2015).

41 ـ الدراسة الميدانية التي أنجزناها على عينة من الأئمة بجنوب فرنسا، وبالضبط بجهة لانكدوك روسيان-Languedoc-Roussil

lon بين يونيو وشتنبر 2015، وذلك في إطار رسالة دكتوراه بعنوان: إشكالية تدبير الممارسة الدينية الإسلامية بفرنسا .

المراجع والمقالات الفرنسية

Ouvrages

- Bernard GODARD et Sylvie TAUSSIG، les musulmans en France، éd Robert Laffont، Paris، 2007.
- Franck FREGOSI (dir)، la formation des cadres religieux musulmans en France، approche socio-juridique، L'Harmatan 1998،
- Romain Sèze، être imam en France، sous la direction d'olivier Roy، 2012.
- Solenne Jouanneau، Les Imams en France، Une autorité religieuse sous contrôle، édition Agone، 2013
- Tariq Oubrou، Profession d'imam، éd Albin Michel، 2009.

Articles et rapports

- Bernard Godard، « Les États musulmans et l'islam de France »، in revue Politique étrangère 2015/3 (Automne)، p. 177-189.
- Bernard Godard، « Formation des imams، état des lieux، in islam de France : où en est-on ? » p : 26، acte de colloque initié par l'association pour la fondation de la RES Publica، 2005.
- Franck Fregosi، « L'imam، le conférencier et le jurisconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ islamique en France »، in Archives de sciences sociales de religion n° 125، Autorité religieuse en Islam.
- Jean-Paul William، La République laïque face à la formation des cadres religieux، in revue Réforme protestante du jeudi 08/01/2015.
- Rapport du Senat français، numéro 757، publié le 05/07/2016. (Mission d'information sur l'organisation، la place et le financement de ses lieux de culte).

المصادر والمراجع العربية

- دور الإمام في مجتمع متعدد الثقافات، البقالي الخمار، عرض في اللقاء الذي نظمه المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة بتاريخ 30 شتنبر 2013.
- سنن ابن ماجة، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني المشهور بابن ماجة (ت273 ه)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية-فيصل عيسى البابي الحلبي (بدون تاريخ).
- سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303 ه)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية-حلب، الطبعة الثانية (1406 ه 1986-م).
- مدونة الفقه المالكي، ابن العربي المعافري، ج 1/ 423.
- ميزان الجرح والتعديل، جمال الدين القاسمي (1866 1914- م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979.
- واقع الإمام في فرنسا، أحمد الهبطي (أبو خالد)، عرض في الندوة التي نظمها "تجمع مسلمي فرنسا" و"رابطة الجمعيات الإسلامية بالشمال" بتاريخ 18 يوليوز 2007.

المواقع الإلكترونية

- www.alukah.net
- www.ceomeurope.eu
- www.icp.fr
- www.leparisien.fr
- http://www.mosqueedeparis.net/cfcm-convention-citoyenne-des-musulmans-de-france-pour-le-vivre-ensemble/
- www.senat.fr/
- http://www.reforme.net/
- www.uiesih.wordpress.com

التصوف كخيـــــار للإســــلام الأوروبي

إريك جيوفروا // ترجمة : لحسن الصديق، باحث ومترجم *esseddyq@yahoo.fr*

تقديم المترجم: يعالج المفكر والباحث الفرنسي إريك جيوفروا في هذا الحوار (1) عدة قضايا أساسية تهم التدين بأوربا. كما يقترح التصوف كتجربة روحية وملاذ لإنسان القرن الحادي والعشرين لملأ الفراغ الروحي الذي يؤرقه، كما يرى في هذا التوجه حلاً لمشكلات الاندماج للمسلمين في مختلف الدول الأوربية باعتبار أن التصوف هو ميل للسلم والسلام والتعايش بين الأجناس والشعوب، وهو تجربة روحية لا تخص الإسلام وحده بل نجدها في اليهودية والبوذية... فهو إذن أرضية مشتركة بين هذه العقائد يمكن تطويرها لبلوغ السلام بين الشعوب والأديان.

عادة ما ترتبط المدارس الصوفية بزاوية، لكن ليس الامر كذلك بالنسبة لكم فيما يتعلق بمؤسستكم «منظمة الوعي الصوفي». لماذا؟

إريك جيوفروا (2): يصنف البعض بنوع من التعسف، هيئتنا و كأنها نوع جديد من الزاوية (3) يشتغل بشكل سري. يجب أن نعرف أن نظام الزاوية لا يناسب عصرنا الحالي، حيث أن الزاوية تقوم أحياناً ــ وأكرر أحياناً ــ بنوع من خوصصة العمل الروحاني الذي تتميز به وتجعل نفسها منغلقة عن الآخرين، فتحرم الغير كنتيجة لذلك من الحكمة الصوفية عوض ان تجعلها في متناوله، وهذا عكس ما تشتغل عليه منظمتنا.

من أجل ذلك، نجد أن الأعضاء المكونين لجمعيتنا قد كان جزء منهم مرتبطا بزاوية من الزوايا. كما أنني شخصيا من مريدي الشيخ خالد بن تونس الذي يدافع هو أيضاً على فكرة خروج الزوايا والفكر الصوفي إلى جمهور الناس. نجد مثلاً أحد المنظمات غير الحكومية (الرابطة العالمية للصوفية العلوية) (AISA) (4) والمعترف بها من طرف هيئة الأمم المتحدة (ONU) تشتغل من أجل تحقيق هذا الهدف. فإذا كان نظام الزوايا اليوم في نهاية السباق، فإن الانخراط في سلسلة روحية تصل إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) تعد اليوم ضرورية وأساسية. وهكذا فمنظمتنا لا تقدم نفسها كمبادرة فقط، بل إن أعضاء مجلسها يطمحون أن يكونوا مرافقين أو آباء روحيين (5) (accoucheurs) بالمعنى التوليدي. فنحن في أعماقنا مسلمون، ونعظم ونبجل انتماءنا للإسلام في معناه الكوني، كما نجد أن القرآن وأحاديث الرسول تؤكد ذلك تماماً.

وماذا عن عالمية وكونية ما يتم تعليمه وتلقينه داخل منظمتكم والذي تسمونه المبادئ الخمسة للمنظمة؟ هل هي موجهة فقط للأشخاص الذين يدينون بالإسلام؟

يمكن التمييز ضمن أتباع منظمتنا بين ثلاثة أصناف. هناك أعضاء سابقون في زوايا أخرى، والذين تخلوا عنها لأسباب مختلفة (غياب شيخ حي، زوايا ذات امتداد عالمي حيث يصعب ملاقاة الشيخ، حركات دعوية حديثة...). وتتكون الدائرة الثانية من أتباعنا، وهي الأكثرية، من مسلمين لم يكونوا من قبل ملتزمين بمبادئ الإسلام. ونجد أن هؤلاء أكثر تعطشاً من الناحية الروحية، لكنهم يتجنبون أنظمة الزوايا المغلقة أو يرفضون شخص الشيخ الذي يعتبره أتباع الزوايا واسطة بينهم وبين الله. وتتألف الفئة الثالثة من أشخاص غير مسلمين يرفض نظام اللائيكية الفرنسية. لا يمكننا نفي أو تجاهل وجود حاجة وعطش روحي داخل المجتمع، ونجد النساء في المرتبة الأكثر تعطشا واللائي يعبرن عن هذه الحاجة، وهن أقل تقوقعا على أنفسهن من الرجال. كما نلاحظ أن جمهوراً واسعاً من أعمار مختلفة يهتم بما نقترحه، كما أننا نتلقى طلبات الانخراط ليس فقط من داخل فرنسا، بل من سويسرا وبلجيكا والسينغال ودول مغاربية متعددة.

يُلاحظ أن معرفة الجمهور بالتيار الصوفي تسير بشكل بطيء جداً. هل يمكن تفسير ذلك بكون هذا التيار كان مهمشا؟

لقد قام التيار الوهابي ودعاة السلفية بما يشبه عملية مسح الدماغ لدى فئة من الجمهور، إذ قدموا التيار الصوفي على أنه أحدث بدعا في الدين. وعكس ذلك نجد أن كبار العلماء في العالم الإسلامي وحتى أولئك المتشددين مثل ابن تيمية (1328-1263) كانوا متصوفة. والآن بعد أن تم إعلان أن التيار الوهابي لا ينتمي لأهل السنة كما عبر عن ذلك مؤتمر تشيشينيا (Tchétchénie). يضاف إلى ذلك أن أغلب القائمين على تدبير الشأن الديني في العالم الإسلامي نجدهم ينتمون إلى التيار الصوفي أو أنهم قريبون منه (شيخ الأزهر، كبار المفتين، وزراء الشؤون الدينية...). إن قدراً كبيراً من عملية تهميش التيار الصوفي تتحملها وسائل الاعلام، حيث لا يعطاه الوقت الكافي للتعبير عن نفسه. فإذا أخذنا وسائل الاعلام الفرنسية مثلاً فلا نجد إحداها سبق وأن استجوبت الشيخ ابن تونس مثلاً. كما أنه خلال سنة 2006، تم تنظيم ملتقى عالمي جمع الأئمة المسلمين مع الريبيين اليهود في مدينة اشبيلية (seville) بإسبانيا. وقد خصصت نشرة الأخبار الفرنسية دقيقة واحدة في نهايتها لهذا الحدث والذي قدم بعد أخبار الرياضة. فهل هناك رغبة حقيقية في السلام؟

في كتابكم الذي سميتموه «الإسلام سيكون صوفياً أو لن يكون» (L'Islam sera spirituel ou ne sera plus, Seuil, nouvelle edition,2016)، يلاحظ أنكم تدافعون عن «روحانية واضحة تقضي على النفاق الديني والسياسي». إلى أي حد يتم أخذ هذا المعطى بعين الاعتبار في النقاشات السياسية؟

لقد شكل ارتفاع نسبة الوعي بأهمية الممارسة الروحية لدى الأشخاص هاجساً أمام سرعة التحديات العالمية. لقد فهمت الجزائر مكانة التصوف وأهميته فأولته عناية خاصة مند تولي بوتفليقة، فسمح بممارسة التصوف من أعلى هرم السلطة (رئاسة الجمهورية) إلى مختلف الوزارات على الأوساط

الجامعية لما يقوم به من إشباع حاجات روحية للأفراد. إنه أيضاً وسيلة لإقامة حوار بين الأديان، لذلك يجب توجيه التصوف، نظراً لما يتمتع به من روح دفاعية، إلى الاهتمام بالسياسة.
الروحانية اليوم تعيد إحياء نقاشات، غالباً ما كانت تعتبر عديمة الجدوى من قبل، وتمنحها مضموناً ونكهة. إن الوعي البيئي والجمالي يمر بالضرورة عبر انفتاح روحاني، لأن الروحانية تمنح مفاتيح فهم الكون، ففرنسا لن تتمكن من حل مشكلاتها المعقدة عبر خطابات التطهير والتعقيم مثل «يجب عليك أن تكون مواطناً» أو بعبارة «أنتم مسلمون مواطنون» أو بالقول «لندافع عن اللائكية»، بل يجب عليها أن تعطي لذلك معنى وتشجع لائيكية منفتحة بتعبير ريجيس دوبري (Regis Debray) في تقريره المنجز سنة 2002.

يلاحظ أن الحكومة الفرنسية تميل إلى اعتماد هذه المعايير أو تسير في ذلك الاتجاه. كيف تعلقون على تأسيس منظمة من أجل الإسلام في فرنسا التي أعلن عنها بيرنارد كازنوف (Bernard Cazeneuve) خلال شهر غشت الأخير؟

لقد انتقدت النائبة البرلمانية عن منطقة باريس «بريزة خياري» بحدة أن يكون على رأس هذه المنظمة شخص غير مسلم مثل (Bernard Cazeneuve) وتساءلت: «ألا يوجد أي شخص مسلم قادر على قيادتها؟». ونجد الكاتب «الطاهر بن جلون»، والذي أكن له احتراماً كبيراً ضمن مجلس إدارة هذه الجمعية، لكن كيف يمكن للمسلمين أن يتعارفوا عبر تمثيل أمثاله لهم؟ إن الدولة الفرنسية تختار بعناية النخب والمثقفين البارزين الذين لهم أفكار وميولات قريبة منها.
في مقابل ذلك، نجد في ألمانيا خمس جامعات تيولوجية قد فتحت أبوابها خلال هذه الفترة الأخيرة وتشتغل بشكل جيد. أما في فرنسا، فنلاحظ نوعاً من الإرتياب والخلط، إذ نلاحظ فتح بعض المناصب في الإسلامولوجيا في الجامعات، لكن ماذا يقدم للإنسان والمواطن العادي عن الإسلام؟ يجب الاشتغال إذن على مستويات متعددة، أي يجب تكوين جمهور محترف قادر على التواصل مع الثقافات الأخرى. ونجد هذا من بين اهتمامات مؤسستنا، إذ نركز على تحسيس جمهور مهني عريض بما فيهم الصحفيين بخطاب مختلف عما ألفوه عن الإسلام.
أضف إلى ذلك أن المجال الوسائطي الفرنسي يسير في هذا الإتجاه. فقد سمعت من العديد من الصحفيين أنهم ينتظرون سماع خطابات مغايرة عن الإسلام غير تلك التي يروج لها السياسيون. إني شخصياً أقدم محاضرات ودروس داخل السجون باسم جمعيتنا. وستقوم هذه الأخيرة بالإعلان عن برنامج من الندوات والملتقيات للتحسيس بأهمية الروحانية، وهي موجهة أساساً للشباب والمراهقين خاصة في الأحياء الهامشية التي في أشد الحاجة اليها. كما أن لدينا العديد من الشراكات مع متدخلين هي في أطوارها الأخيرة للتوقيع.

مسار إريك جيوفروا

اِزداد إريك جيوفروا سنة 1956 ببيلفور (Belfort) وتلقى تعليماً وتربية مسيحية كاثوليكية. وكان،

أثناء مرحلة مراهقته مثل باقي الشباب، عضواً في فرقة موسيقية للروك. أصيب خلال إقامته في اِفريقيا وهو في سن الثانية والعشرين بعدوى على مستوى جهازه الهضمي والتي أثرت بشكل كبير على صحته. وقد أول هذه المعاناة التي أصابت داخله (البطن) بأنها أيقظت داخله صوتا خفيا. فهم إريك جيوفروا من ذلك أنه يلزمه القيام بسفر داخلي وعمودي عوض السفر الخارجي الأفقي الذي بصدد القيام به. وحينما شفي من مرضه مارس عدة طرق روحانية منها البوذية وقرأ كتاب «الميتافزيقا» لـ 6) (1951-1886) (René Guénoun) الذي أصبح هو الآخر رجلاً صوفياً. وصرح أنه أعاد اكتشاف شخص المسيح داخل مركز تيبتي لتعلم البوذية، كما أكد أن الذي كان ينقصه في البوذية قد وجده في الإسلام. يتعلق الامر بمبدأ الوحدانية الذي شكل بالنسبة له فتحا عظيما. تابع تعليمه لتعاليم الدين الإسلامي بالقاهرة بمصر قبل أن يعود إلى فرنسا التي يدرس الإسلامولوجيا في العديد من جامعاتها كجامعة ستراسبوغ وغيرها، وهو اليوم مؤلف للعديد من الكتابات والإنتاجات ترجم العديد منها إلى لغات مختلفة. يعتبر إريك جيوفروا عضواً في العديد من فرق البحث العالمية ويتم الرجوع إليه غالباً في مواضيع محددة مثل الإسلام والتصوف، كما يقوم بتنشيط ندوات علمية في أوروبا والعالم العربي واِفريقيا وآسيا والولايات المتحدة الأمريكية.

الهوامــش :

1 ـ ورد الحوار في مجلة عالم الأديان الفرنسية على الرابط: http://www.lemondedesreligions.fr/une/eric-geoffroy-on-ne-peut-nier-le-besoin-spirituel-en-france-12-10-2016-5835_115.php

2 ـ مفكر فرنسي متخصص في التصوف والدراسات حول الإسلام، كما أنه مؤسس لمنظمة "الوعي الصوفي" التي تقدم الإسلام لجمهور أوربا والعالم على أنه يختلف عما يسوق له السياسيون في الغرب بأنه عشق للدم والعنف والتشدد. يركز جيوفروا على الروحانية كخاصية أساسية للتدين وبأنها يمكن أن تكون منطلقا لأرضية مشتركة بين الأديان، ومن ثمة الى السلام العالمي.

3 ـ مؤسسة دينية عرفت في تاريخ الإسلام كانت تقوم بوظائف مختلفة كالتعليم الديني والتكافل الاجتماعي و تنظيم الجهاد ضد المستعمر في أغلب الدول المغاربية. إلا أن دورها في العصر الحالي يقتصر على تلقين الأوراد لأعضائها والغرق في عالم من الروحانية، وهو الأمر الذي يرفضه جيوفروا، إذ يدعو الى نشر التصوف كرغبة في الطهر والسلام، كبديل للتصورات المتشددة المنتشرة في مختلف دول أوروبا التي تدعو الى رفض الاخر الأوربي وتدعو الى جهاده.

4 ـ رابطة عالمية تضم أعضاء لهم ميولات صوفية. تهدف ISA الدولية للمنظمات غير الحكومية في المقام الأول إلى تعزيز ثقافة السلام. كما أنها تسعى الى المساهمة في ظهور مجتمع عالمي متعايش يعتمد على التراث الروحي. وتعمل في مجال كرامة الإنسان والمصالحة بين الشعوب والأخوة العالم. وتعتبر الرابطة الدولية الصوفية العلوية شريكا معتمداً رسمياً مع الأمم المتحدة والمجلس الاقتصادي والاجتماعي في (المجلس الاقتصادي والاجتماعي) نظراً لخبرتها في مجالات متعددة.

5 ـ يقصد بالأبوة الروحية نوعا من علاقة الانتساب بين الشيخ والمريد، إذ يصبح الشيخ بمثابة أب ثاني للمريد يولد على يديه من خلال إخراجه من عطشه الروحي الى الإرتواء من نور الإيمان الذي يكون للشيخ سبق فيه.

6 ـ مفكر فرنسي له حضور وتأثير قوي في مجال الميتافزيقا، ويعرف أيضا باسم "عبد الواحد يحيي المالكي الحامدي الشادلي". اهتم بالكتابة في ما يسميه "العلوم المقدسة" أو "الدراسات الكلاسيكية"، وهي محاولة لدراسات العقائد الميتافزيقية الغربية.

الملف.

إســــلام أوروبي أم إسلام العزلـــة؟

نفيسة الزكي *zakinafissa1@gmail.com* // أستاذة باحثة في مجال علم النفس المتعلق بالشغل والتنظيمات

مع نهاية الستّينيات من القرن الماضي أصبحت الهجرة إلى أوروبا تعرف تزايداً مستمراً، وخلال العقدين الأخيرين عبرت أعداد كبيرة من المسلمين إلى هذه القارّة بحثا عن مستقبل أفضل، وعلى الرّغم من ضخامة أعداد المهاجرين إلا أنّ التّطور في هذا الاتجاه ما يزال في بداياته وحسب، فحتّى إذا أمكن السّيطرة على التّباين الاقتصادي والسياسي والاجتماعي الذي يفصل أوروبا عن المناطق القريبة منها والمصدّرة للمهاجرين فإنّ قوّة الجذب إلى جنوب وغرب أوروبا ستظلّ قويّة، حيث تشير التّوقعات إلى أنّ أعداد المسلمين ستتجاوز السّتّين مليون شخص مع نهاية النّصف الأوّل من القرن الواحد والعشرين، وبصرف النّظر عن هذه التّقديرات والتّوقعات لا شكّ أنّنا نقف على مشارف تغيّرات جذرية في الهويّة الأوروبية، فظواهر التّفرقة العنصرية والتّعصب والقومية الضّيقة تستفحل وتتفاقم بسرعة متزايدة في عموم بلدان أوروبا كردّ فعل متوقّع نتيجة تعاظم معدلات الهجرة التي تبدو ضئيلة بالمقارنة مع ما ستكون عليه في المستقبل، بسبب تردّي الأوضاع في البلدان الإسلامية المجاورة، فالمشكلات الناجمة عن الهجرة أصبحت من الصّعوبة معالجتها بدون جهود مشتركة في مجال الهجرة واللّجوء بين جميع الدّول وتحديد المواقف تجاه عدد من الأمور المهمّة، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: إلى أيّ مدى ستفتح المجتمعات الأوروبية المسيحية أبوابها لاستقبال المهاجرين من الخارج بما في ذلك اللاجئين وخاصّة المسلمين وتسعى إلى إدماجهم؟ وأيّ عناصر في هويّة المهاجرين الدّينية والحضارية واللّغوية ستكون موضع التّرحيب وأيّها سيكون مرفوضا؟

يعيش الإسلام في أوروبا اليوم «تحوّلات نوعية لم يعهدها من قبل، إنّها أوضاع عكستها بقوة أنماط التّجدّد المتعدّدة، التي تعرفها ساحته، وذلك إما بسبب العولمة، أو بسبب إعادة العولمة، فماضيا أقام الإسلام علما هيمن به، واليوم يسعى إلى إعادة تأسيس أمّته المندمجة في منطق الحداثة، في هذا المسار يواجه الإسلام صعوبات سواء في مجاله الدّاخلي، أو في المجالات الجغرافية الجديدة التي استوطن فيها أهله، وهذا ما يفسّر الأنماط التّعبيرية الإسلامية الجديدة من عنف ودعوة وعودة إلى منابع الهويّة، وهي عوامل ستطبع لا محالة مصير الإسلام في أوروبا، هذا المصير الذي لم يعد همّا إسلاميا فقط وإنّما هو موضوع فكري واستراتيجي بحكم أنّه يُطرح كقضية إستراتيجية تشكّل الجالية المسلمة رهانها، من حيث إنّها قوّة وصل وفصل بين الدّول المعنية بالإسلام، وبكلّ القضايا الجيوسياسية ذات البعد الاستراتيجي، فبالإضافة إلى قضايا حقوق المواطنة التي ترفعها النّخب المؤهّلة يطرح علماء الاجتماع إشكالية الإسلام الأوروبي كموضوع معرفي منطلقين من فرضية اجتماعية بحتة». (1)

لقد أكّد جلّ الدّارسين لموضوع الإسلام الأوروبي أنّ أوّل إشكالية تعترض مسلمي أوروبا هي إشكالية الاندماج وتحقيق الذات في البلدان المضيفة، فالمهاجرين من الجيل الأوّل «فرضوا على أنفسهم عزلة ذاتية

عن المحيط الاجتماعي، ولعبت الأمية ومحدودية الثقافة الدّور الأكبر في تقوية هذا الشّعور، والكارثة هنا أنّ هذه المشاعر والأحاسيس المنقوصة تسرّبت وتمّ توريث جزء غالب منها للأجيال المسلمة الثانية في أوروبا، الأمر الذي ولّد ما يمكن أن نطلق عليه تعبير «مصادفة مكروهة» أو «حالة مفروضة» بين أن يكون المرء مسلماً وأوروبياً في الوقت ذاته، وكأنّ الأمرين ضدان لا يلتقيان في الحال أو الاستقبال، فالأزمة الخاصّة بالاندماج تتعاظم في الوقت الحاضر جرّاء موجات الهجرة التي حلّت بأوروبا إذ من الثابت أنّ المهاجرين هؤلاء تعرّضوا لظروف نفسية وذهنية غاية في الألم والصّعوبة، تجعل من غالبيتهم ضحايا لأنواع من الاضطرابات الاجتماعية والسّلوكية، إن لم نقل من الأمراض النّفسية من باب تهوين الأمر الجلل». (2)

ومشكل اندماج المسلمين في المجتمعات الأوروبية طرح نفسه بشدّة في الآونة الأخيرة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وفي هذا الصدّد أشار تقرير اتّحاد هلسنكي العالمي، الصّادر سنة 2005 إلى «أنّ المناخ الاجتماعي الذي يعيش فيه المسلمون في الدّول التي جرى عليها البحث قد ساء منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وأنّ الأحكام المسبقة وألوان التّمييز تجاه المسلمين قد ازدادت أيضاً، بل أصبح «مسموحاً» في بعض دول الاتّحاد الأوروبي بـ «مواجهة المسلمين بالعداء واستخدام التّعبيرات المعادية ضدّهم»، رغم أنّ المحاكم كانت لها بالفعل يد في الدّفاع عن حقوق المسلمين. وقد شكّل نجاح الأحزاب اليمينية الأوروبية الفاشية الجديدة والمعادية للأجانب بعد أحداث سبتمبر تحدّياً كبيراً أمام الأقلّيات العرقية والدّينية وحتّى الدّيمقراطية السّياسية الأوروبية، وأكثر ممّا يعاني منه المسلمون هو أنّ بلاغة تلك الأحزاب لا تتضمن فقط تخويفاً من الأجانب ولكنّها معادية لهم أيضاً، كما ساعدت «الحرب ضدّ الإرهاب» تلك الأحزاب المتطرّفة في طرح مضامين تعصّبية ومعادية للأجانب في الصّحف اليومية، وذلك بتعبيرات معادية للمسلمين وإصدارهم أحكاماً مسبقة ضدّ الأجانب. وينتهي تقرير اتّحاد هلسنكي العالمي هذا إلى التّأكيد على استحالة وجود وصفة سحرية قد تساعد في التّغلب على عدم التّسامح والعنصرية، وفي الوقت عينه على الصعوبات التي تواجه قضية الاندماج، التي لن يكتب لها النّجاح بالمجهود الفردي». (3)

نرى أن الشّرط الجوهري لنجاح عملية اندماج المهاجرين يتمثل في قدرة الأوروبيين على التّعرف على الوجوه المختلفة للإسلام، عوضاً عن الاستسلام للمقولات والمفاهيم المغلوطة من قبيل التّطرف والإرهاب وغيرهما، فالمسلمون في أوروبا ما زالوا يعاملون على أنّهم متشابهون في كلّ شيء، وأنّ القواسم المشتركة بينهم هي الأصولية والعنف، ولكن في حقيقة الأمر «المسلمون في أوروبا ليسوا كتلة متجانسة على الإطلاق، بل هم فئات مختلفة لها كلّ اختلافات مجتمعات العالم الثالث من طبقات اجتماعية ودرجات متفاوتة من التّدين والإيمان...، على ذلك يجب على أوروبا ألا تقف في مواجهة ضدّ الإسلام، ولا ينبغي أن تشعر هؤلاء المهاجرين المسلمين بأنّهم يمثلون طابوراً أصولياً موحّداً، فهؤلاء يعكسون الانقسامات الدّاخلية العميقة للعالم الإسلامي، وينقلونها معهم في الشّتات، إنّهم لا ينقسمون بحسب لغاتهم وحضاراتهم وثقافاتهم وقومياتهم وألوان بشرتهم وحسب، بل ينقسمون أيضاً من حيث المذاهب والطوائف الدّينية، وهي انقسامات عميقة تدفع إلى التّنافس بضراوة ومرارة لاستقطاب المؤيّدين، وإلى جانب ذلك ثمّة انقسامات وصراعات سياسية حادّة بين بعضهم البعض، كتلك التي نشهدها بين الأكراد والأتراك، فالإشكالية الأهمّ التي تعترض سبيل المهاجرين المسلمين في أوروبا وإدماجهم تكمن في هذا التّعدد والاختلاف، وهو

ما يحول بينهم وبين صياغة مطالب موحّدة أو تشكيل منظّمة تمثلهم وتدافع عن مصالحهم في الدّول الأوروبية». (4)

وعليه فإنّ أولى الخطوات الأساسية لاندماج المسلمين في المجتمعات الأوربية هو الالتفات إلى مسألة المواطنة كما يؤكّد زكي الميلاد، «بوصفها إطاراً لتحسين أحوالهم العامّة، ومدخلاً للمطالبة بحقّهم في المشاركة السّياسية، ومساواتهم مع جميع المواطنين في الحقوق والواجبات، وتأكيداً لرغبتهم في التّفاهم والتّعايش، مع مختلف مكونات التّعدد والتّنوع العرقي والقومي، اللّغوي واللّساني، الدّيني والمذهبي في مجتمعاتهم. وعلى خلفية أنّ الهوية لا تتعارض أو تتصادم مع مفهوم المواطنة، ومن ثمّ فإنّها لا ينبغي أن تتحوّل إلى عامل يدفع إلى الانغلاق والانكفاء على الذات، أو الممانعة عن التّفاعل والمشاركة السّياسية، وفي قضايا الشأن العام. كما لا ينبغي أن تتحوّل الهويّة إلى عامل يدفع إلى القطيعة أو الصّدام، أو العزلة بكافّة صوّرها الشعورية والحسّية، وهجران الآخرين تحت أيّة ذريعة كانت، إلا في ظلّ أسباب قاهرة من الصّعب التّحكم بها، وهي التي يقرّرها العقلاء». (5)

نحسبُ أن المسلم في البلاد الأوروبية والذي يسعى إلى تحدّي مشكل الاندماج «مطالب بالتّصرف باعتباره مواطناً، وعليه أن يكون مطّلعاً على القوانين المنظّمة للحياة في تلك البلاد، مع المشاركة اليومية والمستمرّة في مختلف الأنشطة، وفوق هذا لا بد أن يسري في الجاليات المسلمة في أوروبا شعور حقيقي بالانتماء إلى المجتمع الذي يعيشون فيه؛ إذ لا معنى لاندماج إيجابي يستجيب لمقتضيات الإيمان الجماعية، مع تصوّر وجود شباب من الجالية المسلمة من الجيل الثّاني أو الثّالث يتقوقعون في دوائر مغلقة؛ يتجاهلون محيطهم الاجتماعي، ويتهاونون أحياناً في إتقان اللّغة الرّسمية والمتداولة للبلاد التي يقيمون فيها...، فالجماعة المسلمة ليست طائفة، بل هي فضاء إشعاعي وإيماني يمنح الفرد المسلم مزيداً من الحماس والفعل والنّزاهة الفكرية، والانفتاح على مجتمعه بصفته فرداً مسلماً ومواطناً أوروبياً». (6)

المسلمون الذين يعيشون حالة من العزلة في البلاد الأوربية ويسعون إلى الاندماج ما عليهم إلا أن ينظروا إلى هذه البلدان «التي توفّر لهم الأمن والاستقرار، والعلم والعمل، وحرية العقيدة والعبادة، والممارسات الدّينية والثّقافية، على أنّها أوطانهم أيضاً، وأن يحرصوا على أمنها وخيرها ومصالحها المشروعة، ويمثلوا فيها، بأقوالهم وأعمالهم وسلوكهم اليومي، الإسلام النقيّ الجميل الإنساني السّمح كما أنزله الله تعالى، أمّا بعض المسلمين الذين يحملون جنسية هذه البلاد، أو يقيمون فيها، ويستفيدون منها ماديا ومعنويا، ويرون مع ذلك، أنّها دار كفر يستبيحون فيها أيضاً ما لا يبيحه قانون ولا نظام، فهم مخطؤون كثيراً، وهم يسهمون من حيث يعلمون أو لا يعلمون، في تشويه صورة الإسلام والمسلمين، فالإسلام يفرض على المسلمين الصّدق والأمانة والعدل، ويحرّم عليهم الكذب والخيانة والظلم، في أيّ مكان كان». (7)

وخلاصة ما في الأمر، يرى الباحثون والمهتمون بالإسلام الأوروبي أنّ اندماج المسلمين في المجتمعات الأوربية له « طريقان لا ثالث لهما: الأوّل يدفع الجميع دفعا لجهة الانصهار القسري إن جاز التعبير في مجتمعات غريبة عن المهاجرين المسلمين، لا سيّما الجدد منهم، ويتطلّب هذا الشّكل من أشكال الاندماج تخلّيا غالي الثمن عن الخصوصيات الدّينية والثقافية للجماعات البشرية المندمجة، والثاني يدعو إلى الموازنة العقلانية لمتطلّبات دوّل المهجر والحفاظ أيضاً على جوهر الخصوصيات الثقافية أو الدّينية، فالنّوع الأوّل اندماج

سلبي، بينما الثّاني اندماج إيجابي، وفي المطلق تبقى القضية مسألة تفاعلية بين جانبين، جانب المسلمين المهاجرين من جهة، ودوّل المهجر من جهة ثانية، وللطرفين مصلحة واحدة في تحقيق درجة عالية من درجات الاندماج الإيجابي الخلاق، بعيداً عن الإحساس بصغر الذات والهرب إلى «الغيتوهات» من جهة، أو التّعالي والإقصاء السّلبي من ناحية أخرى». (8)

كما يرى بعض المتتبّعين أنّ الرّؤية المطروحة حول فكّ العزلة عن المسلمين في أوروبا مازال أمامها الكثير حتّى تتبلور بشكلها النّهائي، «بحيث ينعكس ما طرأ على الوجود الإسلامي في أوروبا من عمق وتجذر فيها، فكان لا بدّ من البحث عن تصوّر للحلول المقترحة لأزمات العلاقة بين الإسلام والغرب، عبر تشييد الجسر الحضاري الرّابط بين ثقافتي الإسلام والغرب، وإعطاء دور كبير للمسلمين الغربيين في بناء هذا الجسر، حيث لا يوجد علاج سحري للتّصدّي لهذه الثورة النّمطية السّلبية عن الإسلام عند قطاعات واسعة من المجتمع الغربي». (9)

إنّ مسؤولية اندماج المسلمين في المجتمعات الأوروبية تقع على عاتق الطّرفين معاً ــ أقصد المسلمين وحكومات البلدان المضيفة ــ ولا يمكن تحميل طرف واحد هذا العبء الثقيل؛ فعلى الحكومات أن تشجّع المسلمين على المشاركة السّياسية، وتحسين ظروف المعيشة، والتّقليل من التّركيز على الحالات المتطرّفة في وسائل الإعلام واتّخاذها سبيلاً لسنّ قوانين من شأنها الزّيادة في عزلة المسلمين، وفي الطّرف الآخر على المسلمين الوقوف في وجه الفتاوى التي تدعو إلى العنف والجهاد المسلّح، وإلى عدم المشاركة في الحياة العامة، وعليهم أيضاً أن يحاربوا التّطرف في بعض المساجد والجامعات، كما عليهم ألا يبالغوا في قضية الإسلاموفوبيا وأن يتخلوا عن فكرة «تديين» المجال العام، كما على الجمعيات والمنظمات الإسلامية أن تسعى جاهدة إلى تشجيع المسلمين على الاندماج وكسر قوقعة العزلة عبر المنتديات والأنشطة الثقافية وغيرها.

الهوامــش :

1 - محمد الطيبي، الإسلام الأوربي: إشكالات مفاهيمية، دراسة ضمن كتاب: الإسلام الأوربي صراع الهوية والاندماج، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، 2010، ص: 63

2 - إميل أمين، المسلمون أمام تحدي الاندماج في مجتمعات أوروبا وأمريكا، جريدة الشرق الأوسط، عدد: 13558، بتاريخ: 11 يناير 2016.

3 - علاء الحمارنة، المسلمون في أوربا: خريطة التمييز، ترجمة: عبد اللطيف شعيب، موقع قنطرة، الرابط:
http://ar.qantara.de/content/tqryr-thd-hlsnky-llmy-lmslmwn-fy-wrwb-khryt-ltmyyz

4 - إنجمار كارلسون، الإسلام وأوروبا تعايش أو مجابهة؟، ترجمة: سمير بوتاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص: 121

5 - زكي الميلاد، المسلمون في المجتمعات غير الإسلامية وجدلية الهوية والانتماء، جريدة عكاظ السعودية، العدد 1998، الأربعاء 06 ديسمبر 2006.

6 - محمد همام، أطروحة الاندماج عند طارق رمضان، دراسة ضمن كتاب: الإسلام الأوربي صراع الهوية والاندماج، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، 2010،ص: 155

7 - عصام العطار، كلمات، الدار الإسلامية للإعلام، بون، 1999، ص:443-442.

8 - إميل أمين، المسلمون أمام تحدي الاندماج في مجتمعات أوروبا وأمريكا، جريدة الشرق الأوسط، عدد: 13558، بتاريخ: 11 يناير 2016.

9 - غانم جواد، الإسلام الليبرالي حراك الإسلام في الغرب، دراسة ضمن أعمال مؤتمر "نحو خطاب ديمقراطي"، مركز القدس للدراسات السياسية، كونراد آيديناور، عمان، الأردن، 2007، ص: 373.

شانتـــال ديلسول : «البوركيني»، نقاش سوريالي في زمن الفــراغ

ترجمة: رشيد بوحرمة *rachidboharma@gmail.com*

في الوقت التي أصدر فيه مجلس الدولة الفرنسية قراراً يحظر بموجبه ارتداء «البروكيني»، تستغرب الفيلسوفة الفرنسية «شانتال ديلسول» (Chantal Delsol) من جعل ملابس السباحة هاجساً كبير بالنسبة للسياسيين ووسائل الإعلام طوال موسم الصيف.

شانتال ديلسول مؤرخة وفيلسوفة، عضو مؤسس لمعهد حنا أرندت، لها مجموعة من الأعمال والكتب، من بينها: «الشعبوية وبقايا التاريخ» (Le Populisme et les Demeurés de l'Histoire) «منشورات لوروشيل، 2015»، و»كراهية العالم، الشمولية وما بعد الحداثة» (La haine du monde. Totalitarismes et postmodernité) «منشورات سيرف، 2016».

هذه ترجمة لحوار أجرته صحيفة «لوفيغارو» الفرنسية، مع شانتال ديلسول، وصدر الحوار في عدد 26 غشت 2016. (*)

لم يستهدف القرار الذي أصدره مجلس الدولة، بخصوص حظر ارتداء «البوركيني»، بطريقة مباشرة «البروكيني»، وإنما «الزي المناسب» المتوفق مع مبدأ العلمانية. هل يشكل «البوركيني خطرا على العلمانية؟

أولاً، لابد من القول بأن هذا النقاش يبقى غير معقول. ففي الوقت الذي لدينا فيه الكثير من القضايا الحقيقية والحاسمة، نجد أن وسائل الإعلام لا تتحدث سوى عن ملابس السباحة. لكن هذا النوع من النقاش يعكس في الحقيقة الواقع الفرنسي: تظل العلمانية الفرنسية مجرد ذريعة للصمت تجاه الدين وعدم الكشف عنه، كما لو كان غير موجود. إنها وسيلة فعالة للطعن في المعتقدات، لأن من يمنع من التصريح بمعتقداته، ينتهي به الأمر بالتوقف عن الاعتقاد. كما أن هذا النقاش يعكس أيضاً واقعا آخر: التسامح الفرنسي الشهير، المتمثل في حقوق الإنسان، ويطبق في نهاية المطاف على أولئك الذين يشبهوننا (مثلنا) في كل شيء... إنه حقا تسامح غريب.

شخصياً، أجد أنه من الحماقة منع النساء من الاستحمام (السباحة) بلباسهن التقليدي. نجد أن قوائم المخالفات تتحدث عن الإخلال بالنظام العام: هل نحن فعلا غير قادرين على السماح بشيء من هذا

ما يجب منعه اليوم ليس «البوركيني» أو الحجاب، وإنما البرقع، هذا إذا كنا نريد فعلاً جعل كرامة الشخصية من أولوياتنا القصوى. أن تكون لديك كرامة مرتبطة باللباس في المجال العام يعني: إخفاء المؤخرة والأرداف وإظهار الوجه، هنا تتجلى «النحن المشتركة».

القبيل؟ دعونا من جعل أنفسنا أبطالاً للحرية.

إذا كانت العلمانية بخطر بسبب البوركيني، فذلك راجع لكونها علمانية ديكتاتورية. أي شيء يمكن أن يفسد نظامنا، أي شيء!

لكن هناك جانب آخر من الهواجس الفرنسية، والذي يطرح نفسه في هذه الحالة، ويقوده جزء من اليسار: تحدي البلديات التي تملك القدرة على سن قوانين أو قرارات حول مواضيع حساسة، فضلاً عن كون البعض يجعل من الدولة هي المسؤول الأول عن ذلك.

لو فيغرو: أكد المبعوث الأوروبي، «فلوريان فيليبو» نائب رئيس الجبهة الوطنية، في تصرح له في صباحية (BFM. TV) على أنه «يجب تمديد قانون 2004». لأنه كما يقول: «أدركنا أنه كان ممتاز. سنقوم بتطبيقه في الشارع، والحجاب، والصليب، والكيبا. لكي يكون ذلك دستورياً، يجب أن يراعي الموز الدينية الواضحة». هل يمكن لعلمانية المواجهة أن تكون فعالة ضد الإسلام المتطرف؟

من المثير للاهتمام أن نجد كون جزء من اليمين المتطرف يشغل الوجه الأسود للعلمانية الفرنسية من أجل معارضة المجتمع الإسلامي. أنا لا أنتمي إلى هذه الفئة، لأنها تتلاعب بالعلمانية. رغم أنني لا أدافع عن العلمانية الفرنسية (أفضل العلمانية الغربية عموماً والدفاع عن الأديان)، إلا أنني لا أتفق مع هذا الاستغلال الذي تتعرض له العلمانية لغايات مشكوك فيها.

إن التطرف الإسلامي هو ردة فعل تجاه الفراغ والمادية المتطرفة، ولا مبالاة معلنة تجاه كل من يساهم في مأساة الحياة. إذا كنا نعتقد أننا سنحد من هذا النمط من الإسلام عن طريق تطوير فراغ أكبر، فهذا هراء! إن خلايا التطرف التي تؤسسها الهيئات الإدارية تجعلني أضحك بشدة. لا يمكن القضاء على التطرف الإسلامي سوى بطريقتين: أولاً، من خلال مساعدة المسلمين على تحديث دينهم، وهو الشيء الذي رحب به بعضهم، والثانية، إذا كنا أذكياء ومحبين للخير، فيمكننا توجه ذلك نحو ديانات أخرى قريبة من الإسلام، شريطة اجتثاث العنف. إن المثل الأعلى الذي تتغنى به خلايا التطرف، والمقترن بالرأسمالية الإنسانية والمادية، لا يمكن أن يقنع أحداً.

هل من الممكن/المناسب المقارنة بين الأديان أو معادلتها، كاليهودية، والمسيحية والإسلام؟

أرى أنه من الغريب أن نجد مواطني جنوب فرنسا، والذين دافعوا بقوة عن الجزائر الفرنسية، أقل تقبلا للإسلام. ما القصد من وراء المعادلة؟ إذا كانت تعني المساواة أمام القانون، فبطبيعة الحال الإسلام يزعجنا، ولكن موقفي حازم في هذه المسألة: منذ أن بدأ أجدادنا في استعمار الدول، ارتكبوا في رأيي خطأً كبيرا، لذلك يجب علينا تحمل مسؤولية وعواقب ذلك. إن المجتمعات الإسلامية، بخاصة الناطقة بالفرنسية، تأتي إلى فرنسا لكوننا نحن من قام بجذبها، لذلك أرى أنه من الغريب أن نجد مواطني جنوب فرنسا، والذين دافعوا بقوة عن الجزائر الفرنسية، أقل تقبلا للإسلام.

إن من واجبنا أن نتعامل مع كل الديانات بأراضينا بتكافؤ. وبالمناسبة، لا يمكن أن نبرر المعاملة التفضيلية للمسلمين باعتبارهم ضحايا سابقين. هناك من الحاكمين من يجعلونهم دائما على حق.

دعا نيكولا ساركوزي إلى محاولة الاستيعاب والفهم. ما الذي يشكل اليوم «النحن المشتركة»، وعلى المهاجرين تفهمه؟

إننا بحاجة ماسة إلى التسامح والحرية، على الأقل إذا كنا نريد مواصلة الدفاع عن حقوق الإنسان، لا تعني أنه يجب السماح بكل شيء.

إن «النحن المشتركة» ترتبط بمجموعة من المعتقدات الأساسية، والتي لا يتم من خلالها قبول جميع الاختلافات. نحن في فرنسا لا نعترف برجم النساء أو بشرعية البيدوفيليا أو زواج الفتيات عن سنة 12 سنة. أتمنى لو كان القانون الفرنسي لا يتعامل مع تعدد الزوجات بشكل عرضي، فضلا عن وجود العديد من الأسر التي تعويضات مهمة علما أنهم في وضعية غير قانونية. إن الزواج الأحادي هو جزء أساسي من «النحن المشتركة»، وذلك ليس بسبب القانون القديم المنسي، ولكن راجع إلى كون تعدد الزوجات هو في نفس الوقت دليل عن ضعف نضج الزوجات وأيضا وجود أطفال بدون أباء.

فيما يتعلق بموضوع اليوم، أود القول بأن ما يجب منعه اليوم ليس «البوركيني» أو الحجاب، وإنما البرقع، هذا إذا كنا نريد فعلاً جعل كرامة الشخصية من أولوياتنا القصوى. إن الوجه الخفي لا يجعل من صاحبه شخصاً، بل يفقده التعبير عن كرامته (والتي لا يمكننا السماح بفقدانها لكونها جوهرية). أن تكون لديك كرامة مرتبطة باللباس في المجال العام يعني: إخفاء المؤخرة والأرداف وإظهار الوجه، هنا تتجلى «النحن المشتركة».

هل يتوافق الإسلام مع «النحن المشتركة»؟

نعم، بطبيعة الحال. هنا نتحدث عن «إسلام فرنسا»، والذي يشترك فيه العديد من المسلمين الذين أصيبوا باليأس من التعرف على هويتهم. دعونا لا ننسى أنه لا يوجد بابا ولا أرثوذوكسية في الإسلام. إذا كنا نعتقد أن الإسلام هو إسلام التقاليد في البلدان الأرثوذوكسية، فجلي أن المرأة لا تتمتع بما يتمتع به الرجل من حقوق، لكن معظم المسلمين في فرنسا قد اكتسبوا الصفة الغربية. ودعونا نكون حذرين تجاه الذين فقدوا هذه السمة وتمت معاملتهم كإرهابيين.

*** الرابط الإلكتروني للحوار:**

http://www.lefigaro.fr/vox/politique/2016/08/26/31001-20160826ARTFIG00301-chantal-delsol-le-burkini-un-debat-surrealiste-dans-l-ere-du-vide.php

ضعف الاندماج الرمزي للإسلام في أوروبا، كما تفسره هجمات تشارلي إبدو*

جوسلين سيزاري ** // ترجمة : ذ. أحمد منصور، أستاذ اللغة الإنجليزية،
باحث في التربية وديداكتيك اللغة الإنجليزية، ابركان emaillearning@gmail.com

أعقبت هجمات تشارلي إبدو في باريس، كانون الثاني 2015، سيل من التفسيرات. إذ أفخمت مجموعة، غالبيتها أمريكية، من وسائل الإعلام ومثقفين هدف الهجمات، وركزت على ما يسمى عدم التوافق بين الإسلام وحرية التعبير. وأما آخرون، ومعظمهم من أوروبا، يؤكدون على ما يسمى سلب الحريات الاجتماعية والسياسية للمسلمين الفرنسيين، وبالتالي إثارة الاغتراب المتزايد لبعض الشباب كسبب لانجذابهم نحو الإسلام الراديكالي. وبالطبع، كلا من هذين التفسيرين صائب، غير أنهما لا يعالجان جوهر القضية، وهو ما أسميه عدم الاندماج الرمزي للإسلام (1). ما يعني أن الإسلام كدين كان منبوذاً من الثقافات العلمانية العامة الرئيسية في أوروبا، وكذلك السياسة الأمنية.

إن إمعان النظر في تراجيديا الإخوة كواشي Kouachi اللذان ارتكبا هذه الهجمات يكشف نمطاً مألوفاً (من الحياة) يليه تجنيد الجماعات العالمية المتطرفة للشباب الذين لم يستطيعوا تحقيق الاندماج الكامل في المجتمعات الغربية السائدة. غير أنه سيكون من غير اللائق الإعتقاد أن ضعف الاندماج هذا يعود في المقام الأول إلى ما هو اجتماعي واقتصادي. في الواقع، يتجاوز الشرط الأساسي للمشاركة في الجماعات المتطرفة سلب الحريات المادية إلى الإستئصال disembeddedness من المجتمع- أي بعبارة أخرى، وضعية يفتقر فيها فرد أو جماعة إلى الانخراط الاجتماعي والتواصل الشبكي القويان. وفي هذا الصدد، يشترك شريف وسعيد كواشي مع الإخوة تسارناف Tsarnaev، المسؤولين عن تفجير ماراثون بوسطن في عام 2004، في شيء واحد: هم ذئاب منعزلة، مع وصلات ضعيفة مع المجتمعات القوية، سواء العرقية أو الدينية أو المهنية. هذا العجز في الاندماج الاجتماعي يجعلهم عرضة للسياقات الوطنية التي في أحسن الأحوال تعتبر الإسلام غير مرحب به، وفي أسوئها تنظر إليه على أنه العدو. وفي ذات السياق، فإن استهداف تشارلي ابدو هو أكثر من محاولة لسحق حرية الصحافة؛ بل هو استجابة، منظمة من قبل الحركات الراديكالية العالمية، للبيئة السياسية والثقافية الفرنسية الواسعة التي تنمو أكثر وأكثر عدائية تجاه الإسلام، والتشديد المتزايد على عدم التوافق بين الإسلام والقيم الليبرالية الفرنسية.

الإسلام هو العدو الداخلي والخارجي للغرب... والعكس بالعكس

انتقلت المخاوف بدءا من قضية رشدي في المملكة المتحدة، وقضية الحجاب في فرنسا من 1989 حتى الآن، من قضايا الهجرة والاندماج الاجتماعي والسياسي إلى شرعية الرموز الإسلامية في الفضاءات

العامة، مثل اللباس، والمآذن، والأطعمة الحلال. وكنتيجة لذلك، فإن الجدال حول ظهور هذه الرموز قد نما بشكل مطرد. إذ لا يكمن الجدل في مجرد خلاف حول آراء مختلفة؛ بل في الاختلافات الجوهرية (أو الاختلافات التي ينظر إليها على أنها أساسية) في المبادئ والقواعد التي تنظم الحياة المشتركة للأفراد المتواجدين في نفس الزمان والمكان. تؤدي هذه الاختلافات الأساسية إلى مواقف خاصة أو ثنائية لا يمكن أن تتواجد في نفس الفضاء العام.

بناءً عليه، يُنظر إلى الحجاب والمساجد والمآذن، على نحو متزايد، بمثابة رفض للقيم الديمقراطية الغربية، أو الأسوأ من ذلك، تهديدا مباشرا للغرب. فخلال حملة عام 2006 لحظر المآذن في سويسرا، عرضت لجنة إيغركنغر (2) Egerkinger ملصقات عن امرأة ترتدي البرقع واقفت بجانب المآذن التي ترتفع من العلم السويسري في اتجاه السماء تشبيها بالصواريخ. وبلغ مثل هذا التصور حول الإسلام في الفضاء العام إلى الولايات المتحدة، كما بلغ كذلك من خلال المناقشات الجارية حول الشريعة، ومناقشة التطرف الإسلامي في السجون، والجدل حول أرض بصفر مسجد في صيف عام 2010.

ولا يتم نبذ الرموز الإسلامية في الخطاب العام فقط، بل يتم التحكم فيها والتضييق عليها من خلال إجراءات قانونية وإدارية متعددة في محاولة ل»تمدين» أو تكييف الرموز لتناسب الثقافات السياسية الغربية. في أبريل 2011، فرضت الحكومة الفرنسية حظر ارتداء النقاب أو البرقع، الذي تمت الموافقة عليه بأغلبية ساحقة في عام 2010 من قبل البرلمان الفرنسي، تلتها بلدان أخرى، مثل بلجيكا وهولندا. وكان حضر الختان، باعتباره رمزا من الرموز الإسلامية، آخر رمز يضاف إلى القائمة الطويلة من الرموز المنبوذة. وفي يونيو 2012، منع قاض في كولونيا، ألمانيا، الختان على أساس أنه يتسبب بـ»ضرر جسدي غير قانوني». ومع أن المستشارة الألمانية ميركل وعدت الجاليات المسلمة واليهودية من مواصلة ممارسة الختان، إلى أن الآثار القانونية المترتبة على هذا المنع لم تتحدد بعد (3).

وعلى الجانب الآخر، يخوض المسلمون هذا الصراع الثقافي أيضاً. إذ تدعوا السلفية، وهي تفسير محدد للإسلام في تعارض صارخ للقيم والثقافات الغربية، إلى العديد من الممارسات، مثل الفصل بين الجنسين ورفض المشاركة السياسية والمدنية، التي يُنظر إليها على أنها جهود لمحاربة قذارة الغرب. حيث تعتبر واحدة من التفسيرات الأكثر وضوحا، والمنتشرة على نطاق واسع، والمتاحة، توهم كل من المسلمين وغير المسلمين أن السلفية هي الإسلام الصحيح.

وخلاصة القول، يحارب نوع مختزل من الغرب نوع مختزل آخر من الإسلام بعضهم البعض، ومن خلال القيام بذلك يعززان بعضهما البعض. ويُغلِّف تناقض «البرقع مقابل البيكيني»، الذي غالبا ما يُستعمل من قبل كل من الإسلاموفبيين والأصوليين المسلمين، عمق عدم التوافق الذي يتصل بالسياسة، وأنماط الحياة، وبالخصوص، أجساد النساء. (4) فمن ناحية، يرمز النقاب، بالنسبة لمعظم الغربيين، للإنكار التام للحرية وللمساواة بين الجنسين، غير أنه يرمز، للأصوات الدينية الأصولية، لكرامة المرأة ولإخلاصها لقيم الأسرة. ويرى معارضو البيكيني أنه تشيئ وانحطاط الجسد الأنثوي. وإذ تمثل هذه المعارضة الصارخة تطرفا، إلا أنها تعكس، في الوقت ذاته، مقاربة «إما أو»، التي تسقط فيها حاليا أغلب الخطابات حول الإسلام. فقد عبَّر الرئيس الألماني، ’يواخيم غاوك‘ Joachim Gauck

، بشكل عفوي عن نسخة أخف من هذه المعارضة الثنائية عندما قال أنه يمكن للمسلمين أن يعيشوا في ألمانيا، ولكن، على عكس سلفه (’كريستيان وولف‘ Christian Wulf)، أقرَّ على أنه لا يعتقد في إمكانية تشكيل المسلمين كجزء من ألمانيا (5).

إحدى النتائج الرئيسية لهذه العقلية المستقطبة هو أنه يُخفي الحقيقة الاجتماعية للمسلمين. ففي الواقع، توجد فجوة بارزة بين صورة الإسلام كما يتم تشييدها في ثنائية الفضاء العام والخطاب والواقع المتعدد الأوجه للمسلمين في مختلف البلدان والمناطق. فعلى سبيل المثال، يتمثل الافتراض السائد في أن الهويات الإسلامية الظاهرة في الغرب مرتبطة عكسيا بالولاءات المدنية والسياسية، في حين أن هناك أدلة تجريبية تتعارض مع هذا الافتراض.

ويكشف تراكم الخلافات عن ضعف الاندماج الرمزي للإسلام، مما يؤدي إلى خلق «الحدود» الثقافية والدينية التي تضع ديناً أو عقيدة ما، في هذه الحالة الإسلام، خارج خطابات الهوية الوطنية وما هو مقبول اجتماعيا. ويؤثر هذا الإخراج externalization على عمليات اجتماعية وسياسية مختلفة، انطلاقا من المواطنة إلى التعليم وسوق الشغل. إنها تضم مناصرين مختلفين، مثل الجهات الحكومية، والمثقفين، والفاعلين الدينية المرحليين، والمسلمين من مختلف الفئات والأعمار والأجناس. فبالنسبة لبعض هؤلاء الأفراد، بما في ذلك الإسلاميين والنساء اللواتي يرتدين الحجاب أو البرقع، ترتكز شرعيتهم في المشاركة والظهور في الفضاء العام على نتائج هذه الصراعات حول الاندماج الرمزي. ذلك، فإن السؤال الرئيسي هو: «كيف تم خلق وتعزيز الحدود الرمزية التي تضع الإسلام «في الخارج»؟» (6) على سبيل المثال، توجد فئات اجتماعية معينة يمكن أن تكون لها حقوق المواطنة الكاملة ولكن ستظل تقع خارج ما يدعو له جيفري ألكسندر Jeffery Alexander (1993) بـ»المجتمع الوطني». (7) كما يميل أعضاء في المجتمعات الوطنية إلى الاعتقاد الراسخ بأن العالم، الذي يضم بالخصوص دولتهم، مليء بالناس الذين إما لا يستحقون الحرية والدعم المجتمعي، أو ليست لهم القدرة على الحفاظ على ذلك (جزئيا لأنهم أنانيون وغير أخلاقيين). وبعبارة أخرى، لا يرغب المواطنون بضم أو حماية أو تقديم الحقوق لهؤلاء الأشخاص، لأنهم في نظرهم غير مؤهلين، ولا أخلاقيين، وبمعنى ما، «غير حضاريين». وفي هذا الصدد، فإن الطابع الإسلامي للأقليات يميل إلى وضعهم خارج مجال المتحضرون «نحن».

العلمانية بوصفها فلسفة أوروبية عامة

في هذه الظروف، من الضروري الالتفات إلى المعايير والقيم الجماعية التي تشكل المفاهيم الاجتماعية حول مجموعة أو حالة معينة؛ أي ما دعى له تيودور لوي Theodore Lowi بـ»الفلسفة العامة». (8) كيف يمكننا كشف الأفكار، والقيم، والصور، والارتباطات العاطفية، التي يصدرها الفاعلون السياسيون تحت الطلب من أجل بناء الحجج الأيديلوجية، مثل تلك المرتبطة برفض المآذن، والبرقع، أو تعاليم الشريعة؟ تتميز هذه المصطلحات بتواجدها على المدى الطويل، وباتخاذها صبغة المجهول، وأقل تحزبا من الإيديولوجيات. عندما ينشئ الفاعلون السياسيون حجج إيديولوجية لأغراض محددة

تتعلق بالأفعال، فإنها تُستخدم بشكل ثابت أو تأخذ في الاعتبار المصطلحات الثقافية المتاحة، إذ يمكن لهذه الأخيرة أن تهيكل حججهم بطرق غير مقصودة جزئيا (9).

لهذا السبب، فإن وجود الإسلام يكشف (يُقصد هنا التورية) تفاصيل الثقافات العلمانية الأوروبية، ويوضح حدود المطالبة العالمية للعلمانية. إن تحديدي للعلمانية يتمثل في الثقافة السياسية المميزة التي تُغطِّي المبادئ العلمانية للحياد القانوني والمساواة بين جميع الأديان. هذه المقاربة ليست بجديدة. إذ أشارت العديد من الدراسات التاريخية إلى أن العلمانية الأوروبية، بعيداً عن تفسيرها من خلال الحجج اللاهوتية (الثيولوجية) للتطور الطبيعي والمنطق، هي في الواقع نتيجة لظروف تاريخية واجتماعية معينة. (10) وبشكل أكثر تحديداً، فإن الفصل بين الكنيسة والدولة، كما يتم تقديمها في كثير من الأحيان كمبدأ عالمي للعلمانية، هو في الواقع نتيجة لتسوية سياسية في القرن السابع عشر مصممة للتعامل مع التعددية الدينية الناشئة وعواقبها الوخيمة على الاستقرار السياسي، أدت هذه التسوية إلى خصخصة الدين أو لَمٍّ الاختلافات الدينية من مجال التنظيم العام.

وقد انتصبت هذه التسوية التاريخية كمعيار عالمي يشرح العلمانية في ضوء الفصل بين الدين والدولة، وخصخصة الأنشطة الدينية، وإضعاف الممارسات الدينية. لذلك، عندما يعارض المواطنون، الذين لديهم خلفية دينية، هذه الشمولية من خلال اعتماد قواعد اللباس، أو قواعد التغذية، أو الواجبات الدينية الأخرى ذات الآثار الاجتماعية، تسقط الثقافات السياسية العلمانية في الغرب في أزمة. فالمسلمون مزعجون لأنهم يعبرون عن فرديتهم من خلال المواقف الدينية التي لا تتوافق عند معظم الأوروبيين مع التحضر العلماني المثالي. هذا هو السبب في تحول العلمانية إلى إيديولوجيا أو معاداة للدين موجهة ضد أي مظهر من مظاهر الدين في الفضاء العام. (11) والنسخة الفرنسية من العلمانية، مثال على هذا التفسير الأيديولوجي المتطرف للمبادئ العلمانية.

من المهم أن نلاحظ أن استقطاب الإسلام والغرب يأتي أيضا من جهات إسلامية مثل السلفيين، الذين ينقلون عالمياً التعابير المماثلة، ولكن يعكسون القيمة الإيجابية والسلبية.

إذ من المهم أن نلاحظ أن هذه المعايير نفسها لا تشتغل أو تظهر بالطرق المماثلة في جميع أنحاء أوروبا والولايات المتحدة. على العكس من ذلك، فإن الثقافات السياسية المختلفة أو المصطلحات الثقافية لكل بلد حاسمة جدا في تشكيل قواعد الفضاء العام ومخزون الشرعية، على الرغم من أن اختلافات الخطابات تتبدد إذا ما نظرنا إليها عن بعد. وعلى وجه التحديد، بينما تشكل العلمانية مركزية المناقشات الأوروبية حول الإسلام، تتجلى القضية الرئيسية، في الولايات المتحدة، في الأمن في سياق ما بعد الحادي عشر من أيلول. وبطبيعة الحال، هناك اختلافات في الخطاب العلماني في الدول الأوروبية. حيث جادل البعض أن المسألة في المملكة المتحدة وهولندا ترتبط بالتعددية الثقافية بدل العلمانية (انظر، على سبيل المثال، طارق مودود (12) Tariqq Modood). ولكن على الرغم من هذه السياقات المختلفة، يُظهِر بحثنا أن أساس التحديات الناجمة عن الإسلام في كل مكان تعود إلى مبدأي العلمانية الرئيسيين: الحقوق الخاصة مقابل الحقوق العامة، والحقوق الجماعية مقابل الحقوق الفردية. إضافة إلى ذلك، فعلى الرغم من الحملة الشرسة المعادية للشريعة الإسلامية في

الولايات المتحدة، التي يمكن اعتبارها تحدياً للعلمانية، إلا أن دافعيتها في المقام الأول راجع إلى قضايا الأمن وليس نتيجة لأزمة مبادئ العلمانية.

خلاصة

وخلاصة القول، تشكل ثلاثة أوضاع هيكلية رئيسية وتصلب الحدود الرمزية بين الغرب والإسلام: السياق الدولي للحرب على الإرهاب، وأزمة العلمانية، والرؤية السلفية العالمية.

ويرتبط العامل الأول باستمرارية علمنة الإسلام منذ الحادي عشر من أيلول في كل من أوروبا والولايات المتحدة. وتشير العلمنة إلى العمليات التي يتم من خلالها النظر إلى الإسلام باعتباره تهديداً وجودياً للمصلحة السياسية والأمنية الأوروبية، مما يبرر اتخاذ إجراءات استثنائية ضد ذلك. ويرتبط العامل الثاني للتفسيرات السياسية العلمانية التي تميل إلى تحريم كل الرموز والمظاهر الدينية، وخاصة الإسلامية منها، في الفضاءات العامة. وتشمل كذلك المسألة السياسية للتوصل إلى توازن بين حقوق الجماعات وحقوق الأفراد، كما يتضح من أزمة الرسوم الكاريكاتورية ومناظرات الشريعة الإسلامية.

أما العامل الثالث فيتعلق بعولمة التيار السلفي، الذي، على مدى الثلاثين عاماً مضت، أصبح واحداً من التفسيرات الدينية الأكثر وضوحا وانتشارا للإسلام في جميع أنحاء الغرب وخارجه.

وتشمل الأسباب الهيكلية الهامة الأخرى، التي تسهم في إخراج الإسلام والمسلمين، في زيادة عدم المساواة الاجتماعية، وضعف رفاهية الدولة، وإفقار الطبقات المتوسطة الدنيا. وتحديداً في أوروبا، حيث يرتبط الإسلام مع أحداث ما بعد هجرات الحرب العالمية الثانية، فإن إخراج الإسلام والمسلمين هو جزء من التحول الليبرالي الجديد الشامل الذي أعاد تشكيل سياسات الهجرة والاندماج.

ويمكن، جدلاً، تفسير هذه العوامل الثلاث ــ السياسة الأمنية، والعلمانية، والسلفية ــ ، باعتبارها نتائج، عوض أسباب، عجز التكامل الرمزي. ومع ذلك، يُظهر بحثنا أن كل واحد منهم يعمل بشكل تراكمي وتفاعلي لتتصلب الحدود الرمزية التي تساهم في إخراج الإسلام والمسلمين. كل واحد منهم موجود بشكل مستقل عن وجود المسلمين في الغرب، وبالتالي فهو يساهم في التأثير على تصور الإسلام بدلاً من أن يكون نتيجة لهذا الوجود. على سبيل المثال، إن السياسة الأمنية حاضرة ليس لأنه يُنظر للإسلام كعدو، ولكن بسبب الظروف الدولية المتميزة والاستثنائية التي بنت أو أعادت بناء الإسلام كعدو خارجي. كما خلقت الطبيعة العلمانية الأوروبية المتميزة عدداً من الأزمات المتعلقة بالرموز الإسلامية في الفضاءات العامة. وعلاوة على ذلك، فإن الحضور المهم للتفسير العالمي المعادي للغرب للإسلام يعمق إدراك الاسلام كدين يستحيل تحقيق الاندماج معه.

ويخلق تراكم هذه العوامل الثلاث ويقوي الحدود الرمزية بين الإسلام والغرب. وحتى في حالة الاندماج الاجتماعي والاقتصادي الناجح، كما هو الحال بالنسبة للمهاجرين المسلمين الأمريكيين، فإن بعض هذه العوامل يؤثر بشدة على عملية اندماج المسلمين، وبالتالي طردهم كغرباء. وما يثير الاهتمام، أن إخراج الإسلام والمسلمين لا يتأثر بواقع السلوكيات الاجتماعية والسياسية للمسلمين في مختلف البلدان، مما يدل فعلا على أن الاندماج في تقدم.

الملف .

* النص الأصلي بعنوان:

The lack of symbolic integration of Islam in Europe, as illustrated by the Charlie Hebdo attacks

رابط المقالة:

http://councilforeuropeanstudies.org/critcom/the-lack-of-symbolic-integration-of-islam-in-europe-as-illustrated-by-/the-charlie-hebdo-attacks-2

** جوسلين سيزاري: أستاذة الدين والسياسة في جامعة ’برمنغهام‘، المملكة المتحدة، ومساعدة أبحاث في مركز بيركلي للدين والسلام والشؤون العالمية في جامعة جورج تاون Georgetown University. وهي تُدرس الإسلام المعاصر في كلية هارفارد للاهوت وتدير برنامج هارفارد بين الكليات Harvard interfaculty program «الإسلام في الغرب». كان آخر كتبها «الصحوة الإسلامية «الإسلام في الغرب.»: الدين والديمقراطية والحداثة» The Islamic Awakening: Religion, Democracy and Modernity (2014)، و«لماذا يخشى الغرب من الإسلام: دراسة استكشافية للإسلام في الغرب الليبرالي الديمقراطيات» Why the West Fears Islam: An Exploration of Islam in Western Liberal Democracies (2013)، ويمثل كتابها «عندما يلتقي الإسلام والديمقراطية: المسلمون في أوروبا والولايات المتحدة» When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States (2006) مرجع في دراسة الإسلام الأوروبي واندماج الأقلية المسلمة في الديمقراطيات العلمانية. وتقوم كذلك بتنسيق مرجع رئيسي حول الإسلام في أوروبا وهو موقع: http://www.euro-islam.info.

الهوامـــش :

1 ـ Jocelyne cesari, Why the West Fearss Islaam : An exxploration of Muslims in Liberaal Democcracies (New York : Palgrave Macmillan, 2013)

2 ـ تعتبر لجنة Egerkingen فريق التنسيق المسؤول عن تعبئة التوقيعات لدعم الاستفتاء على تعديل المادة 72 من الدستور الاتحادي السويسري حول العلاقات بين الكنيسة والدولة الذي من شأنه أن يحظر بناء المآذن. (انظر Benjaman Bruse "سويسرا مئذنة بان" Euro-Islam.info، <www.euro-islam.info/key-issues/switzerlands-minaret-ban/> (في 25 يوليو 2012).

3 ـ Kharunya Paramaguru, ‘German Court Bans Male Circumcision,’ Time June 29, 2012, http://newsfeed.time.com/2012/06/29/ggerman/court-bans-male-circumcision/ (accessed July 27, 2012)

4 ـ Henry Makow, « The Debauchery of American Womanhood: Bikini Vs Burqa,” September 18, 2002, www.henrymakow.com180902.html (accessed July 25, 2012)

5 ـ « A Certain Distance to Islam, » Qantara. Ed, April 4, 2012, http://en.qantara.de/wcsite.php?wc-c=1879&wc-id=19690 (accessed July25, 2012)

6 ـ A. J. Bergesen, « Political Witch Hunts: The Sacred and The Subversive in Cross-National Perspective,” American Sociological Review 42 (1977): 22-33; and T. H. Eriksen, “Formal and Informal Nationalism,” Ethnic and Racial Studies 16 (1993): 1-25

7 ـ Jeffery Alexander, The Meanings of Social Life : A Cultural Sociology (Oxford: Oxford University Press, 2003).

8 ـ Theodore J. Lowi, The End of Liberalism: Ideology, Policy, and the Crisis of Public Authority (New York: W. W. Norton and Company, 1969).

9 ـ T. Skocpol, Social Revolutions in the Modern World (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994) 204.

10 ـ Danielle Celermajer, “If Islam Is Our Other, Who Are ‘We’?” Australian Journal of Social Issues 42(1) (2007):111 (103–123).

11 ـ Ibid, 113

12 ـ Tariq Modood, Multiculturalism (Cambridge: Polity Press, 2007)

لماذا نما التطرف وسط أبناء الجاليات المسلمة في أوروبا؟

عبد الفتاح نعوم *Naoum.abdelfattah@gmail.com* // باحث في العلوم السياسية

لسنا هنا في وراد السعي إلى نفي سمة التطرف عن الإسلام، ذلك أن الدين الاسلامي كغيره من التشكيلات الثقافية البشرية، مليء بالتيارات والقراءات والتأويلات والتجارب والوقائع المجتمعية. وهي غالباً ما تتاخم النصوص، وتحوم حولها، فلا يكاد يخلو دين من الأديان من ظهور تيارات تدعو إلى العنف وتؤمن به، لكن ذلك لا يعني بأن الأديان بمعظمها باعتبارها دعوات أخلاقية، هي في جوهرها دعوات إلى التطهير والقتل وما إلى ذلك.

لكن تحليل دواعي نمو وتزايد التطرف بين أوساط الجالية المسلمة في أوروبا، بقدر ما يحتاج إلى مواجهة الأصوات التي تريد اتهام الإسلام به، بقدر ما يحتاج تحديد بعض جوانبه وتدقيقها. فعبارة التطرف بدأت في الظهور حينما حاول بعض الكتاب الأمريكيين مثل جراهام فولر ودانيال بايبس وشيريل بينار، التمييز بين نوعين من الحركات الإسلامية، ووسم إحداهما بالاعتدال باعتبارها قابلة للعيش في إطار الحياة الديمقراطية، مثل تنظيمات «الإخوان المسلمين»، ووسم الأخرى بالتطرف، باعتبارها رافضة لكل عيش مع من لا يتبنى فكرها، مثل تنظيم «القاعدة» وما تفرع عنها.

وقد كان اعتماد التطرف بتلك الصيغة، بمثابة استثمار لما تراكم في حيز التنظير في حقل الاجتماع السياسي حول مفهوم العنف، خصوصاً في الفلسفيتين الماركسية والليبرالية حيث أن العنف في الاتجاه الأول هو إما عنف ثوري تقوده الطبقة العاملة وحلفاؤها، ضد الطبقة البورجوازية وحلفاؤها، للإمساك بجهاز الدولة، أو عنف رجعي، تقوده الطبقة الثانية ضد الأولى. وبالتالي فلا يسم أحد الآخر بالعنف إلا بقدر سعيه إلى نفي الصفة إياها عن نفسه. ثم يأتي في المنحى الليبرالي سعي ماكس فيبر إلى التأكيد على أن العنف الذي يمكن تناوله في سياق الاجتماع السياسي هو عنف مشروع تحتكره الدولة، أما أي عنف مضاد فهو مدان في منطوق الدولة اللبرالية إلا إذا نجح في العصف ببنية الحكم، وتحول إلى ثورة، يمجد عنفها كل تيار فكري أنجبته البشرية.

وهكذا فعبارة التطرف باعتبارها عنفاً، ليست الغاية منه لا تثوير الفعل الاجتماعي المضاد لبنية السلطة في دولة معينة، ولا قمع احتجاج بادعاء احتكار العنف المشروع، ولكن الغاية منه إجبار الناس على تبني تأويل ديني معين، أو قتلهم لأن الإجبار لم يكن ممكناً، فأضحى التطرف في التبشير بالنموذج إياه مؤدياً إلى القتل. ليلتقي مفهوم التطرف بمعناه اللغوي الواسع، المحيل على التشدد في سلوكات معينة، مع مفهوم الإرهاب الذي غالباً ما استخدم في كل السياسات للدلالة على المعنى نفسه، سواء باتهام دول معينة حينما تعمد الإرهاب، كاتهام بعض محطات التجربة السوفياتي، أو الدولة الفرنسية النابوليونية،

أو الدولة الصهيونية، أو ممارسات الدول الاستعمارية في المستعمرات، ليكون الفيصل هو درجة الميل إلى إجبار الناس على شيء معين بالعنف القاسي، أو معاقبتهم على عدم التمكن من ذلك بالقتل.

وبطبيعة الحال فالعنف الديني والتطرف الذي تشهده بلدان أوروبا، خصوصاً تلك التي تعتبر خزاناً بشرياً مهماً للجاليات المسلمة، مثل فرنسا وبلجيكا وإيطاليا، هو تطرف أخد في الغالب نمطاً ركز عليه الإعلام العالمي المتحيز أصلاً ضد الإسلام، كما يركز على ذلك الراحل إدوارد سعيد. بحيث أن مجرد التطرف في السلوك كشكل اللباس واللحية والنقاب للنساء بات دافعاً إلى الإسلاموفوبيا الأوروأمريكية، فضلاً عن الحالات النافرة التي تحول هذا التطرف في السلوك إلى أفعال إجرامية إرهابية تودي بحياة الأبرياء في بلد ما من بلدان أوروبا. هذا دونما حديث عن التطرف الصهيوني والمسيحي لبعض الجماعات الناشطة في أوروبا، والتي تغذي بشكل أو بآخر التطرف الاسلامي.

وهكذا فالتطرف المتنامي في أوروبا، خصوصاً تطرف بعض الجماعات الإسلامية، والتي ليست أفضل حالاً بخصوص تطرفها في بلدانها الأصلية من بلدان المهجر ــ بحيث أن تنظيم القاعدة ومفرداته، لا تعامل المسلمين في العراق وسوريا مثلاً معاملة تفضيلية، فهي تفجر المنشآت، وتذبح الأبرياء بنفس وذات الطريقة هنا وهناك ــ يبقى نسبياً مختلفاً، ليكون في جزء منه متأثراً بدوافع نفسية واجتماعية، وفي جزء آخر بأخطاء في التقدير ارتكبتها النخب الحاكمة في بعض الدول الأوروبية مثل فرنسا على وجه التحديد، في الماضي وفي السياق الحالي.

قد تكون الدوافع النفسية الاجتماعية، معلومة، من حيث عدم تمكن أبناء الجاليات التي توسم عادة بالتطرف من الاندماج في صميم الحياة الاجتماعية الأوربية، بكل التأثيرات الحداثية والما بعد حداثية التي لازمتها، ليكون التطرف إياه هو ميل إلى الاحتجاج على تلك الحياة، فضلاً عن كونه ردة فعل ربما عن التطرف المسيحي والصهيوني المتعيش على بواقي الثقافة المسيحية واليهودية في أوروبا منذ أيام «الهولوكوست» وما قبلها. لكن الأسباب المرتبطة بأخطاء النخب السياسية الحاكمة في بعض بلدان أوروبا، وأكثرها فرنسا، هي التي تحتاج وقفة بعض الشيء.

تشير التقديرات والوقائع إلى الدور الذي لعبته المملكة العربية السعودية في نشر الإسلام السني الوهابي، باعتبار الاجتهاد الوهابي هو جذر كل حركات التطرف السني الراهن، بل إن منهج تنظيم «القاعدة» وتنظيم «داعش» وغيرهما ليس سوى المنهج الحرفي الذي صاغه محمد ابن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر، وقامت عليه الدولة السعودية الأولى، وما تزال الدولة السعودية الثالثة تنشره وتقوم بتدريسه، مخصصة له ملايين الدولارات، وعشرات الحوامل من مساجد ومطابع ومنشورات، وقنوات تلفزية، وأنشطة دعوية لشيوخ محرضين محترفين.

لقد كانت أوروبا بمجموعها مسرحاً لهذا التمويل منذ حدوث الثورة الإيرانية سنة 1979، حيث جرى تدريجيا استنهاض الخطاب السني الوهابي المعادي للشيعة، باعتبار تيار الخميني تياراً دينياً شيعياً. وبالمقابل جرى استنبات تيارات شيعية متطرفة تؤطرها المرجعية الشيرازية، وهي معادية للنخبة الدينية والسياسية الحاكمة في إيران، لكن دورها حتى لو لم يتطور إلى أعمال تطرف في أوروبا إلا أنها تغذي التيار السني المتطرف، وتبرر له عداءه للشيعة، باعتبارها تيارات تعتبر سب الرموز المقدسة في

السنة جزءا أساسيا من إيمانها الشيعي.

وبالتالي فالنخب الحاكمة في أوروبا، مدفوعة بثقافة الديمقراطية والحداثة التي تتيح لأي كان حق اختيار الوجهة الفكرية التي يريد، وفي نفس الآن مدفوعة بحسابات جيوسياسية طامحة إلى إيجاد مناطق نفوذ في منطقة الشرق الأوسط، عبر الرهان على طموحات دول كالعربية السعودية. كل ذلك كان سببا كافيا لتكون هذه النخب قد تسببت في تيسير عوامل النمو والصعود لهذه التيارات المتطرفة لتقوم بتهديد أوروبا، وجعلها مسرحاً للمواجهة، وإثخانها بجراح لا مجال للفكاك لسريع منها.

منذ اندلاع أحداث «الربيع العربي»، وتحوله بسبب حزمة من العوامل من فرصة لدمقرطة المنطقة العربية، إلى مناسبة لتنامي الإرهاب والتطرف في بعض دولها، بدأ ما يعرف بهجرة المقاتلين السنة المتطرفين نحو سوريا والعراق، في دينامية انتهت بظهور تنظيم «داعش» كموضوع رئيسي على مسرح الشؤون السياسية والعسكرية للشرق الأوسط. وقد كان من الواضح أن الأعداد الكبيرة لأولئك المقاتلين لم تكن تسهل ذلك المرور لولا تسهيل عمل شبكات التجنيد، من قبل أجهزة مخابرات الدول الأوروبية، أو التغاضي عنها وعن أنشطتها في أحسن الأحوال، هذا بصرف النظر عن أن وصول أي مقاتل من بلد أوروبي إلى تركيا ومنها إلى سوريا والانضمام إلى تشكيل مسلح، لم يكن ممكناً دونما وجود شبكات تجنيد وغرف عمليات عابرة للدول.

كانت التقديرات في البداية تقول بأن هذه فرصة للتخلص من هذا القيح، المتمثل في كم الأشخاص المتطرفين، والطين يشكلون خلايا إرهابية نائمة، والدفع بها إلى محرقة المعركة في سوريا، وفي نفس الوقت إسقاط أو إنهاك نظام الأسد بالرهان على قتاليتها العقائدية في أدى الحدود الممكن تحقيقها. وكانت تقديرات إيران والنظام السوري، تتحدث عن أن نهاية الأزمة ستؤدي إلى عكس الهجرة، وعودة المقاتلين، وفي هذه الحالة سيكونون قد تدبروا على أنواع جديدة من القتال والسلاح وغيرها، وسيكونون قد كونوا شبكات علائقية تنظيمية، ما سيشكل تهديدا حقيقيا لأمن أوروبا.

لكن لا النخب الحاكمة في أوروبا، ولا النظام السوري وحلفاؤه توقعوا رد الفعل السوسيولوجي. بحيث أن كل مقاتل كان يغادر أوروبا لا يعود هو، بقدر ما يؤدي ذهابه إلى إنبات عشرات الشباب المتعاطفين معه، ويصبح المقاتل من هؤلاء بطلاً ملهماً لبيئته الاجتماعية السنية الضيقة، من أصحابه وأفراد عائلته، ويفتح لديهم باب التأمل والتفكير حول ما الذي دفعه إلى فعل ما فعله، لتستلمهم بعد ذلك الحافز أشرطة الفيديو والواقع والتلفزيونات والكتاب التي تؤطرها الوهابية والدعوات الإرهابية، وهكذا غدا التطرف تهديدا يتنامى، وأصبحت الدراما التي يتيحها التواصل الاجتماعي على الانترنت لهؤلاء المقاتلين، من نشر صورهم في أرض المعركة، سبيل إلى تحفيز كل مشاعر الحقد على السياسات الهوياتية الخاطئة للنخب الحاكمة في بعض البلدان الأوروبية اتجاه الجاليات المسلمة، على خلفية امتعاضها من الهجرة والمهاجرين.

هنا من يركن كثيراً للتفسيرات المؤامراتية للأحداث الإرهابية التي تشهدها أوروبا بين الحين والآخر، متلافياً كل إمكانيات التخطيط والفعل التي يمكن للشباب المتطرف المندمج في شبكات فعله. لكن هذا كله لا أهمية له سوى أن مشكلة حقيقية باتت تعيشها أوروبا، وكل الرهانات الآن منصبة على تخليص الإسلام الثقافي الحضاري من ما علق به أو علقه به المتحاملون.

الإسلام في مرآة الغرب : التعصب والإنصـــاف

خالد العبادي *abbadyassaadi@gmail.com* // باحث في التاريخ

صورة الآخر من القضايا التي كانت وستبقى محط نقاش بل وصراع دائم، مع استمرار النظرة إلى الآخر كعدو، الآخر كان وسيبقى دائماً حاضراً، نظراً لتعدد الديانات وتعدد الإيديولوجيات، وما لم تنصب الأقلام الرزينة في مقاربة الموضوع، فإن القادم سيكون أسوأ؛ خصوصاً ما نراه اليوم من الحشد والحشد المضاد. ويشكل موضوع الإسلام إحدى صور الآخر في النظرة الغربية، هذه النظرة التي يمكن أن نحصرها في النظرة ذات التوجه الحاقد وفي المقابل النظرة المنصفة، وفي هذا المقال سنتعرض لهذه الغربية من خلال بعض النماذج.

«القادم الشيطاني»، هكذا ينظر [بعض] الغرب إلى العدو، فقد اعتبر جون ل. إسبوزيتو [John Louis Esposito] أنه على مدى عشرات السنين، كانت العلاقات الدولية موجهة من داخل سياق القوى العظمى، بين الشرق والغرب، وفي فترة ما بعد الحرب الباردة حذر كثيرون ممن يبحثون عن شياطين جديدة من تهديد إسلامي للحضارة الغربية أو من صدام بين الحضارات. فتعالت أصوات ــ حسب جون ل. إسبوزيتو ــ في أمريكا وأوروبا تزعم المسلمون قادمون قادمون. لكن ليس كخطر سياسي وحسب بل كخطر سكاني أيضاً.

ويرى جون ل. إسبوزيتو أنه ثمة مواقف تكمن وراء الاستجابة الأولية لأولئك الخبراء الذين رأوا في تفجير أوكلاهوما عملاً من أعمال إرهابي الشرق الأوسط والأصوليين الإسلاميين. يقول جون ل. إسبوزيتو: «واستمرت المشكلة في التسعينات. فالخوف من الإسلام المتشدد، وتهديده للشرق الأوسط والغرب، لاح كبيراً مرعباً: إن جمهوريتي إيران والسودان الإسلاميتين تتعاونان باعتبارهما أكبر مصدري الإرهاب والثورة، وأن الإسلاميين خرجوا لخطف الديمقراطية من خلال المشاركة في الانتخابات ببلاد مثل الجزائر، وأن الإرهاب الأصولي تم تصديره إلى ميادين معارك أخرى، هي أمريكا وأوروبا» (1).

تطرق جون ل. إسبوزيتو إلى واقع الإعلام وتعامله مع الإسلام، معتبراً أن الغرب يساوي بين الإسلام وبين الخطر أو التهديد حينما يرى العالم الإسلامي من خلال شعارات أو صفات مثل «الإسلام المقاتل»،

تطرق جون ل. إسبوزيتو إلى واقع الإعلام وتعامله مع الإسلام، معتبراً أن الغرب يساوي بين الإسلام وبين الخطر أو التهديد حينما يرى العالم الإسلامي من خلال شعارات أو صفات مثل «الإسلام المقاتل»، الأصولية الإسلامية».

الأصولية الإسلامية»، «الإرهاب الإسلامي» و»القنبلة الإسلامية» وفي المقابل يتساءل جون ل. إسبوزيتو عن المصادر التي استقى منها المسلمون صورهم عن الغرب باعتباره أيضاً، مثابة تهديد حقيقي لهم- للمسلمين- لكون كثيرين في العالم العربي والإسلامي يرون أن تاريخ الإسلام وتعاملات العالم المسلم مع الغرب هو تاريخ الافتراس والقهر من جانب قوة توسعية إمبريالية، وهنا يرجع بعض المسلمين فشل المجتمعات المسلمة وعدم الاستقرار إلى الغرب.

كما نَبّه إسبوزيتو إلى قضية لها من الأهمية وهي أن الخوف من الإسلام ليس بالأمر الجديد، وكذلك نفس الشيء تعميم أعمال القلة على الكثرة، وغض النظر عن التجاوزات المماثلة التي ترتكب باسم ديانات أخرى وإيديولوجيات أخرى كلها ليس جديدا أيضاً. يقول جون ل. اسبوزيتو: «ويبدو أحياناً أن موقف الغرب تجاه الشيوعية قد تم نقله أو نسخه لإظهار تهديد جديد «الأصولية الإسلامية». ففي التسعينات، عبرت حكومات كثيرة في العالم المسلم، وإسرائيل والغرب عن هذا الاستقطاب، كما عبرت عنه وسائل الإعلام وكثيرون من المحللين السياسيين، عندما استنتجوا، دون النظر إلى تنوع واختلاف التنظيمات الإسلامية والسياقات الاجتماعية الخاصة، أو «الأصولية الإسلامية» تشكل تهديداً عالمياً كبيراً» (2).

تعدّ هذه النظرة حسب جون ل. إسبوزيتو اختزالية ونمطية من طراز الإسلام ضد الغرب، أو الحرب التي يشنها الإسلام ضد الحداثة، أو الغضب الإسلامي والتطرف الإسلامي، والإرهاب الإسلامي. وقد تم ربط الأصولية والإرهاب ببعضهما في أذهان الكثيرين بشكل وثيق. يعلق ...قائلا: «يضيف التحليل الانتقائي (والمنحاز بالتالي) إلى جهلنا بدلا من أن يزيد معرفتنا، كما يضيق منظورنا بدلا من أن يوسع مداركنا، ويزيد من تعقيد المشكلة بدلا من أن يفتح الطريق أمام حلول جديدة» (3).

هل الإسلام ضد الغرب؟

حسب جون ل. إسبوزيتو أنه وفقا لما يراه مراقبون غربيون، فإن الإسلام والغرب يسيران على طريق الصدام، فيرون أن الإسلام يحمل تهديدا ثلاثيا: سياسيا، وحضاريا وسكانيا، وفي الغالب يتم تصوير هذه المواجهة على أنها صدام حضارات. ويعطي المثال هنا بكتابات برنارد لويس الذي صور الإسلام والمسلمين في صورة المحرضين والدعاة إلى الحرب.

فالإسلام وأفعال المسلمين في نظره مسؤولة عن الهجمات وحروب الجهاد، في حين الغرب يوصف بأنه دفاعي. ولا شك أن القارئ سيستنتج فعلاً أن المسلمين لديهم الميل لممارسة العنف وكراهية الغرب، وأنهم من عشاق الحرب. وهذا الأمر لا يصح لا شك أن كل الديانات لديها حروب، وكل ديانة تستغل دينها لخدمة مصالحها. وهنا نجد جون ل. إسبوزيتو يؤكد على هذه النقطة بقوله: «يثور غضب أناس كثيرين، مؤمنين وغير مؤمنين، مسلمين ويهودا ومسيحيين، وسيخ وهندوس عندما يتهدد وجودهم أو مصالحهم. والمسلمون ليسوا هم القوم الوحيدين الذين يستخدمون الدين لإضفاء الشرعية والعقلانية على أفعالهم.

والحقيقة أن معظم الشعوب المتحضرة والذين يتسمون عادة بالعطف والتراحم يقبلون الثورة

ضد الشر وكراهية الأعداء باعتبارها استجابة طبيعية ضد الجرائم الدنيئة، والأعداء في زمن الحرب، وخطف الرهائن، أو الإرهاب. وفضلا عن ذلك، هل غابت دروس الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، وموجات الإمبريالية والاستعمار الأوروبي عن الذاكرة؟» (4). يرى الغرب صعودا إسلاميا مقبلا فنجد تشارلز مور كتب تحت عنوان «حان وقت سياسة أكثر تحرراً وعنصرية للهجرة» وقال: «بسبب رفضنا العنيد لإنجاب المزيد من الأطفال، فإن الحضارة الأوروبية الغربية سوف تبدأ في الموت الذي كان يمكن إحياؤها بدماء جديدة»، وحينئذ سوف تكسب جحافل أصحاب العمائم، وسيتم تعليم القرآن في مدارس أوكسفورد» (5). وهنا يرى جون ل. إسبوزيتو أنه نتج عن النظر إلى الإسلام من منظور العنف والإرهاب فشل في رؤية عرض وعمق الإسلام. وتعدد الاتجاهات وتنوع التعبيرات. ويتساءل جون ل. إسبوزيتو هل هناك تهديد إسلامي؟ ثم يجيب بالقول: إذا كان المعنى أنه يمكن أن يكون هناك تهديد غربي أو تهديد يهودي- مسيحي فالإجابة، تعم.

فالإسلام، مثل اليهودية والمسيحية، قدم طريقا للحياة وهداية حولت حياة الكثيرين. إلا أن بعض المسلمين، مثل بعض المسيحيين واليهود، قد استغلوا أيضا دينهم لتبرير العدوان والحرب وإضفاء الشرعية عليه، وكذلك الغزو والاضطهاد، في الماضي والحاضر. والإسلام السياسي، مثل اللجوء إلى أية ديانة أخرى أو إيديولوجية، يمكن أن تكون قوة إيجابية فعالة للتغيير، ويمكن أيضا أن تكون تهديداً خطيراً للمجتمعات المسلمة وللغرب...فالأفكار النبيلة مثل نشر إرادة الله ونشر الديمقراطية يمكن تشويشها واستغلالها لإضفاء الشرعية على الإمبريالية، والقهر، والظلم باسم الله أو باسم الدين» (6). وبالتالي فالتحدي الذي يواجه الإسلام هو تحد الأفراد، في الأيديولوجيا وغيرها.

صورة نبي الإسلام

يذكر ريتشارد سوذرن أنه كان هناك تصور شعبي مُغْرِق في الخيال استند في أساسه إلى عوام من الكهنة المتجولين، وبعض العائدين من الشرق من فرسان الصليبيين. ويقول هذا التصور بوثنية إسلامية فظيعة قوامها ثلاثون إلها، وآلهتها الأساسيون فراكوتوس وأبولو ومحمدا!. واستمرت هذه الصورة حتى نهايات العصور الوسطى.

ويذكر ريتشارد سوذرن أن الصورة التي تكونت لدى الغربيين عن طبيعة الإسلام وشخصية نبيه في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي؛ نتاج الانتصار الأول للفرسان الصليبيين. وقد جمعت أجزاء هذه الصورة في جنوبي فرنسا؛ يقول ريتشارد سوذرن «أسهم في تركيبها ــ الصورة ــ في الغالب

من الواجب على الباحثين في الفكر الإسلامي المعاصر، أخذ بعين الاعتبار تلك الصورة التي ترسخت لدى عامة الغربيين عن الإسلام، وذلك بالتأليف وتنظيم الندوات وفتح قنوات الحوار النافع والجاد قصد إيصال صورة الإسلام الأقرب لما هو قائم.

الفرسان العائدون، والكهنة والرهبان، ممن لم يعرفوا جبهات القتال عن كثب. لقد كان هؤلاء يزودون المخيلة الأوروبية أمام مواقد النار في الشتاء بطرائف عن الشرق والإسلام والنبي، ووصلت هذه الصورة الخيالية المتكونة إلى المدارس والأديرة الوسيطة بعد وضعها في شكل مدرسي يشجع على قبولها. وأدى ذلك في النهاية إلى انطباع مروع وعجيب في قدرته على البقاء، ومقاومته لكل المعلومات الصحيحة ونصف الصحيحة التي توالت فيما بعد» (7). فبقيت صورة الإسلام ونبيه صورة ثابتة في مخيلة الغربي البسيط.

لقد بنى الغربيون في القرن حسب ريتشارد سوذرن في القرن الثاني عشر بناءً ضخماً من الحكايا. وقد اعتادوا أن يطرحوا على أنفسهم أسئلة عن محمد، وعن أسباب انتشار دعوته؛ ثم يجيبون عليها بأنه كان سحراً استطاع بسحره وسعة حيلته أن يقضي على الكنيسة في إفريقية والشرق، وأن يثبت دينه ويغري الناس بأتباعه بحرية جنسية أتاحها لمعتنقي دينه. لا شكل أن هذه الصورة ستجعل من الأجيال الصاعدة تنظر إلى الإسلام والمسلمين على أنهم همج، يحبون العنف وكراهية الآخر، وأن دينهم جاء به رجل عن طريق السحر، هذا الأمر بدون شك سيولد لدى الغربي كراهية للإسلام والمسلمين ومن ثمة اللا تعايش واللا تسامح.

نتحدث في الجانب الآخر عن إنصاف الغربيين للإسلام ولرسوله محمد عليه السلام من خلال بعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر. وذلك لبيان أنه ليس كل الغربيين لهم موقف معادي للمسلمين ودينهم.

مارسيل بوازار

يقول عن تعاليم النبي (صلى الله عليه وسلم): «لقد أظهرت الرسالة القرآنية وتعاليم النبي أنها تقدمية بشكل جوهري، وتفسّر هذه الخصائص انتشار الإسلام السريع بصورة خارقة خلال القرون الأولى من تاريخه» (8). يضيف مارسيل كذلك: «فتح الإسلام الباب للتعايش على الصعيد الاجتماعي والعرقي حين اعترف بصدق الرسالات الإلهية المنزلة من قبل على بعض الشعوب، وجعل المسلمين متحدرين من نسل مشترك هم اليهود والنصارى عبر إبراهيم. لكنه اتضح أنه يرفض الحوار في الوقت ذاته على الصعيد اللاهوتي حين ربط التنزيل القرآني بما جاء في الكتاب المقدس وأزال من العقيدة كل ما اعتبر زيفاً مخالفاً للتوحيد بالمعنى الدقيق للكلمة. وأتاح منطق تعاليمه القوي وبساطة عقيدته وما يرافقها من تسامح، أتاح كل هذا للشعوب التي فتح بلادها حرية دينية تفوق بكثير تلك التي أتاحتها الدول المسيحية نفسها» (9). فالتعايش إذن يعتبر نعمة من النعم لا يحس الإنسان بقيمتها إلا بعد فقدانها.

غوستاف لوبون

نتوقف عند شهادة منصفة كذلك وهي شهادة المؤرخ غوستاف لوبون يقول: «وتُشتَقُّ سهولة الإسلام العظيمة من التوحيد المحض، وفي هذه السهولة سرُّ قوة الإسلامِ، والإسلامُ، وإدراكُه سهلٌ، خالٍ مما

نراه في الأديان الأخرى ويأباه الذوق السليم، غالباً، من المتناقضات والغوامض، ولا شيء أكثر وضوحاً وأقل غموضاً من أصول الإسلام القائلة بوجود إله واحد، وبمساواة جميع الناس أمام الله» (10). مضيفا بقوله كذلك: «وساعد وضوح الإسلام البالغ، وما أَمَرَ به من العدل والإحسان كلَّ المساعدة على انتشاره في العالم، ونُفسِّر بهذه المزايا سبب اعتناق كثير من الشعوب النصرانية للإسلام، كالمصريين الذين كانوا نصارى أيام حكم قياصرة القسطنطينية فأصبحوا مسلمين حين عرفوا أصول الإسلام، كما نُفسر السبب في عدم تنصُّرِ أية أمة بعد أن رضيت بالإسلام دينًا، سواء كانت هذه الأمة غالبةً أم مغلوبة» (11).

وعن انتشار الإسلام بالقوة فهل كان السيف عاملاً في انتصار العرب يجيب لوبون: «حين نبحث في فتوح العرب وأسباب انتصاراتهم، أن القوة لم تكن عاملًا في انتشار القرآن، فقد ترك العربُ المغلوبين أحراراً في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنق بعضاً لأقوام النصرانية الإسلام، واتخذوا العربية لغة لهم؛ فذلك لما رَأَوا من عدل العرب الغالبين ما لم يروا مثلَه من سادتهم السابقين، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل» (12). ولعل هذه الفقرة المهمة خير دليل لمن يصور الإسلام بأنه دين الإرهاب والعنف.

واضح أنه أصبح من الواجب على الباحثين في الفكر الإسلامي المعاصر، أخذ بعين الاعتبار تلك الصورة التي ترسخت لدى عامة الغربيين عن الإسلام، وذلك بالتأليف وتنظيم الندوات وفتح قنوات الحوار النافع والجاد قصد إيصال صورة الإسلام الأقرب لما هو قائم، دون زيف أو تضليل، من باب المساهمة في بناء جسور التواصل.

الهوامـــش :

1 ـ التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، جون ل. اسبوزيتو، ترجمة: د. قاسم عبدة قاسم، دار الشروق، طبعة 2، 2001، ص: 292.
2 ـ نفسه، ص: 299.
3 ـ التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، جون ل. اسبوزيتو، ص: 300.
4 ـ التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، جون ل. اسبوزيتو، ص: 311.
5 ـ فسه، ص: 318.
6 ـ التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، جون ل. اسبوزيتو، ص: -362 263.
7 ـ صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ريتشارد سوذرن، ترجمة: د. رضوان السيد، الناشر دار المدار الإسلامي، الطبعة 2، 2016، ص: 66-65.
8 ـ إنسانية الإسلام، مارسيل بوازار، ترجمة: د. عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب بيروت، ط1، 1980، ص: 74.
9 ـ نفسه، ص:184.
10 ـ حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص: 132.
11 ـ نفسه.
12 ـ نفسه، ص: 134.

عالم بلا إسلام : قراءة الأمريكي غراهام أي. فولـــــر

محمد القطيبي elktaiebi@gmail.com // باحث متخصص في التاريخ والحضارة

عند الحديث عن الإسلام الأمريكي نكون أمام موضوع كبير ومهم، فأمريكا بالإضافة إلى اعتبارها القوة العظمى سياسياً واقتصادياً وعسكرياً، فإنها أيضاً الشرطي الذي يسعى إلى القضاء على الإرهاب، وبناء نظام عالمي مبني على التسامح، ولكي نتعرف عن قرب عن الإسلام الأمريكي سيكون موضوع مساهمتنا الوقوف عند كتاب «عالم بلا إسلام» لـ«غراهام أي. فولر» وهو كتاب جد هام لكونه صاحبه هو نائب رئيس سابق للمجلس القوميّ للاستعلامات في المخابرات الأمريكيّة. وهو مكلّف بالاستشراف الاستراتيجيّ بعيد المدى. ولكونه أيضا تطرق للموضوع بروح أكاديمية رزينة ولعل عنوان الكتاب يشكل تشويقا للقارئ ليعرف ما الذي يريد غراهام إيصاله.

في المدخل ذكر غراهام مجموعة من النقط لها من الأهمية إذ تجعل قراءة الكتاب أكثر من مغرية، يقول «ماذا لو أطلقنا العنان لخيالنا «لعالم بلا إسلام»؟ يبدو الأمر مستحيل، إذا تسيطر مشاهد الإسلام والإحالات إليه على عناوين الأخبار، وبرامج الفضائيات، وشاشات الكمبيوتر، وحلقات الجدال السياسي. كذلك، نجد أنفسنا في غمار مصطلحات كالجهاد، والفتوى، والمدرسة، وطالبان، والوهابية، والملالي، والشهيد، والمجاهدين، والراديكاليين الإسلاميين. ومن الجلي يحتل الإسلام موقع الصدارة في الصراع الأمريكي ضد الإرهاب، وكذلك الضلوع في العديد من الحروب التي شنت وفق شعار «الحرب الشاملة ضد الإرهاب» (1). ويذهب إلى أبعد من ذلك طارحاً سؤالاً هاماً؛ وهو فلو لم يكن هناك إسلام، ولو لو يبعث النبي محمد في صحراء العرب، ولو لم يمتد الإسلام ليشمل أجزاء شاسعة من الشرق الأوسط وآسيا وإفريقيا...أكان للعلاقة بين الغرب والشرق أن تتخذ نهجاً مغايراً ومنحى مختلفاً عما نشهده اليوم؟! يجب غراهام: كلاّ، فالرأي عندي أن الأم لم يكن ليختلف كثيراً عما نشهده اليوم، دون أن يستبعد غراهام بطبيعة الحال إسهام الإسلام في الصراع، ذلك اعتبر أنه من الحماقة، افتراض غياب أي إسهام للإسلام في صبغ الصراع بين المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي والمواجهة بينهما، يقول «إذ يمثل الإسلام حضارة ناجزة وعميقة الغور كان لها أثر عظيم فيما يخص الشرق الأوسط وما عاداه. بيد أنه، ووفق اصطلاحات العلاقة فيما بين الشرق والغرب، أجدني مدفوعاً إلى القول بأن الإسلام كان بالأساس أقرب إلى كونه إشارة إلى صنوف وضروب مغايرة أشد عمقا وأبعد أثراً للتنافس والمواجهات التي تجري بين المعسكرين» (2). وطبيعي أن يكون للإسلام دور في الصراع كغيره من الأديان، لكون المصالح التي تحكم علاقات الدول.

قضية أخرى يذكرها غراهام وهي السياسة الدولية فقد شبهها بقانون الغاب، إذ يكون على الحيوانات الأصغر والأضعف أن تتمتع بدرجات عالية من حسن التصرف، ورهافة الحس، ورشاقة وقع الخطى

لضمان استمرارية وجودها بمنأى عن الأخطار أما الحيوانات الأكبر والأقوى، فالأفيال فليست بحاجة إلى التنبه الدائم للعوامل المحيطة، وإذا يمكنها التصرف كيفما تشاء، وعلى الآخرين إفساح الطريق أمامها. يقول «كذلك ينجم عن امتلاك النفوذ والسلطة قدر من الكبر والغطرسة يكون منبعه الاعتقاد واليقين بامتلاك زمام الأمور، والإيمان بأننا أصحاب المسئولية والقيادة والثقة بالقدرة على الإقناع والترغيب أو الترهيب بيسر...أو هكذا يتراءى لنا الأمر.

وتصديقاً لما سبق، جاءت إجابة أحد كبار المسئولين خلال حكم الرئيس بوش عن سؤال بشأن ما يحيط الحروب بالشرق الأوسط من تداعيات، إذ ذكر بثقة بالغة «نحن نخلق حقائقنا بأيدينا» (3). لهذا نجد الإسلام دائماً في قفص الاتهام إذ ينظر إليه من وجهة النظر الأمريكية، هو القاسم المشترك والسبب الرئيسي للكثير من المشكلات في العالم الإسلامي وفي الغرب أيضاً. لكن غراهام رغم عدم إنكاره صلة المسلمين بالإرهاب يقول كلاما مهما عن الإسلام ودوره في المنطقة: «فلا يسعني إلا الاعتراف بما للإسلام من فضل في خلق صرح ميتن الأركان هو «العالم الإسلامي» الذي ينتظم بين جنباته وينضوي تحت ألويته أعداد غفيرة من البشر بشتى اختلافاتهم، وكذا العديد من البلدان والثقافات، والمناخات لم يكن لها لتأتلف في غياب الإسلام» (4). كما يرجو غراهام من المتلقي القارئ الإيمان بأن الأزمة الراهنة في العلاقات بين الشرق والغرب، أو بين الغرب والإسلام لا يربطها بالدين إلا رابط متواضعاً، في حين تجد جذورها وينبع زخمها من الصدام السياسي والثقافي، وكذا تعارض المصالح والتشاحن والتنافس. ومما يؤسف له حسب غراهام أن الدين إذا ما تم ربطه بالاعتبارات السياسية، فإنه ينزع إلى أن يفقد جوهره وتطمس روحه وتغيب ملامحه الروحية.

الإسلام ومناهضة الغرب

دراسة المسلمين في المجتمعات غير الإسلامية لها أهميتها الكبرى، إذ تكشف عن وجه آخر من أوجه الهجوم الموجه ضد الإسلام: كون الإسلام مناهضا للغرب بالأساس، يقول غراهام «والحقيقة أن أكثر بلدان العالم وشعوبها قد تراكم لديه عبر الزمن مبررات الإعجاب بالغرب، ومبررات لكراهيته. فمناهضة الغرب ليس حكراً على المسلمين، بالرغم من أن ملابسات الحرب العالمية ضد الإرهاب خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين قد نجم عنها حالة من العداء لأمريكا بين صفوف المسلمين» (5). لكن كيف يفسر غراهام هذه الكراهية؟ حسب رؤيته فإن المسلمين وغيرهم يكرهون الغرب بسبب ما اقترفه بحقهم: الغزو، المستعمرات، المد الإمبراطوري، الحروب، الانقلابات، الهيمنة السياسية والاقتصادية، نهب الموارد واستغلالها.

المسلمون في الغرب: مواطنون أم طابور خامس؟

يرى غراهام أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 وتأثيراتها الدراماتيكية قد أثارت الاهتمام بالجماعات المسلمة في الغرب كما لم يحدث من قبل. فحقيقة كون القائمين على التخطيط لذلك الاعتداء قد اتخذوا من ألمانيا مكانا لهم فضلا عن قضائهم لوقت طويل في الغرب قد استدعى الملف المضطرب

بالفعل للمسلمين في أوروبا على نحو غير مسبوق. فهل المسلمون في الغرب باعتبارهم أعداء ــ «طابور خامس» بانتظار إشارة بدء الهجوم؟ حسب غراهام نعم، فقد أضحى التعبير الصريح من قبل الأوربيين والأمريكيين عن المشاعر الدفينة الكامنة والعميقة المناهضة للإسلام أكثر قبولا في ظل المخاوف الكامنة من المناخ الأمني الجديد. ومن ثمة فقد صار المسلمون هدفا وموضعا لشكوك عميقة سافرة ومستترة، بل لقد أصبحوا هدفا يمارس ضده التمييز وفقا لأسس قانونية لمجرد الاشتباه في أي أمر يمس القضايا الأمنية، يقول غراهام «فالمسلمون اليوم في الغرب بانتظار الحصول على مزايا انضباط السلوك السياسي العام ومنافعه، وتضل سماتهم وثقافاتهم هدفا دائما للتندر، والسخرية، والتهكم، والكراهية على نحو لم يعد يسيغه المجتمع الغربي» (6). ومن وجهة نظر غراهام فمن المؤكد أن الإسلام يخلق مناخا للترابط الاجتماعي، وينشئ روابط عالية واسعة المدى بالمقارنة بأكثرية الجماعات المهاجرة الأخرى، فقد شهدت الولايات المتحدة الأمريكية، من قبل، أقليات عصية على التواؤم والاندماج بالمجتمع، كالهنغاريين، والإيطاليين، والصينيين، وبالطبع اليهود...أولئك جميعا ممكن كان ينظر إليهم على أنهم ينتمون إلى عشيرتهم فحسب، وهو ما يعكس، إلى حد كبير، غياب أي بديل مجتمعي آخر.

مناهضة الغرب للإسلام

إن الأوضاع لا يمكن تحسينها بوجود آخين في الغرب ممن يرون أن الإسلام والمسيحية متداخلان في صراع لا سبيل إلى تهدئة حدته، تلك الرؤية التي تبدو كانعكاس في المرآة للروية العالمية لمتحمسي ومتعصبي تنظيم «القاعدة» يقول غراهام «فوفقا للقس «رود بارسلي» من كنيسة حصاد العالم في كولومبوس بولاية أوهايو الأمريكية... والذي كتب: إنه لمن الأهمية بمكان أن ندرك الوجه الحقيقي للإسلام، أي أن نراه وفقا لما هو عليه بالفعل...إنني لا أومن بأن أمتنا يمكنها بحق أن تنهض برسالتها المقدسة، وتفي بأهدافها السماوية، إلا إذا أدركنا طبيعة صراعنا التاريخي مع الإسلام. إنني أدرك تماما أن هذه العبارة تبدو متطرفة، ولكنني لا أنزع للتملص من مضامينها. فالحقيقة هي أن أمريكا قد تأسست، ضمن أسباب أخرى، بنية القضاء على ذلك الدين الزائف وتدميره» (7). وينقل غراهام عن المبشر البروتستانتي الشهير «فرانكلين جراهام»: نحن لا نهاجم الإسلام، بل العكس هو الصواب. فالرب الذي يؤمن به المسلمون ليس هو الرب الذي نؤمن به...وأنا أومن أن الإسلام دين ينطوي على الشرور والآثام» (8).

بهكذا تصريحات فأكيد ستزداد ظاهرة الخوف من الإسلام وكراهية أتباعه، ويرى غراهام أن الصراعات بصفة عامة ستحدث حتى ولو لم ثمة إسلام. وعن مسؤولية الولايات المتحدة يرى غراهام أنها تتحمل جانبا من مسئولية الانحراف المتعمد لدور العديد من الحركات الأيديولوجية في العالم الإسلامي مخلفة إرثا أسهم في إزعاجها وتكدير صفوتها. فإن لم يكن ثمة «إسلام» لبحثت واشنطن عن قوى أيديولوجية أخرى. وبالرجوع إلى 11 سبتمبر 2001 فغراهام قراءة خاصة رغم وحشية الهجوم، يقول: لكن لم يكن ذلك الهجوم ليمثل مفاجأة، فبتأمل السياسات الأمريكية في الشرق الأوسط، والغضب الإسلامي المتصاعد على مدار فترة زمنية ممتدة بشأن العديد من القضايا، كان المحتم، عاجلا أم آجلا أن تثور فئة من المسلمين وترد الكرة على من ابتدرهم بالعداء» (9). فحسب وغراهام أن ذلك الحادث هو ردة فعل، فالشباب

المسلم يصبح أكثر راديكالية «نظرا لطبيعة ما يشهدونه في واقع حياتهم: الغزو الأجنبي، قتل الأمريكيين للكثير من المدنيين، القوى العسكرية الغربية والإسرائيلية، شعور بالمذلة، والمهانة، والانكسار» (10).
بل ذهب غراهام إلى أن شعار «عدم التسامح مع الإرهاب» شعار يجب العمل على محوه وإلغائه، فهو شعار أجوف يستم طابعه بالديماغوجية والطوباوية، تماما مثل شعار «عدم التسامح نهائيا مع الجريمة»، والذي لا يوجد له أدنى معنى وظيفي في المجتمع المعاصر. وهنا يتوقف غراهام أسلوب أوباما، إذ يرى أن أسلوبه مختلف وهو ما «استرعى انتباهاً كبيراً من العالم الإسلامي، ويبدو جليا للكافة أنه يتفهم مشاعر العالم الإسلامي ودوافعه والبلدان النامية، فهو يدرك أهمية ما تلعبه الكرامة والاحترام غي عمليا التواصل لتحل محل الوعيد، والعجب، وفرض القوة» (11). وكإشارة وكما تتبع العالم وخلافاً لما ذهب إليه غراهام، فإن في عهد أوباما كانت الحرب على أفغانستان، كما لم يف بوعده بخصوص معتقلي غوانتنامو. وها هو الرئيس الأمريكي الجديد دونالد ترامب اليوم يأمر بطرد مُحجبة من القاعة أمام الجمهور.
مسك الختام، إن تزايد مصالح الدول وأطماعها سيجعل منها تفكر في وضع استراتيجية من خلالها تصل إلى هي في حاجة إليه، ولعل ورقة محاربة الإرهاب هي الورقة الرابحة، وفي نفس الوقت ورقة لها انعكاسها السلبي على الأقليات خصوصاً الأقليات المسلمة، نظراً لربط الإعلام الغربي بالإرهاب بالدين الإسلام والمسلمين، يقول غراهام في خاتمة كتابه «فإذا ما حسبنا أن «الدين» كان قوة سلبيه في تاريخ العالم المعاصر، فلننظر البديل. لم يكن الدين، بحال، ليفعل أسوأ مما فعل العنف العلماني المتوحش، والمجازر غير المسبوقة التي سيطرت على المشهد الغربي طيلة القرن العشرين، والذي اشتمل على حربين كونيتين، ونظم فاشستية ونازية وشيوعية، لا صلة لأي منها بالدين على الإطلاق. إن التطرف العلماني قد جلب علينا وبالاً هائلاً، فالمشكلة الحقيقية تكمن في طبيعة الآمال البشرية، وما تصبو إليه النفوس. إن خيراً أو شراً. إننا في الغرب سنكون أفضل حالاً وأرشد مآلا إذا قمنا «بلا أسلمة» رؤيتنا للقضايا الإقليمية، والنظر إليها باعتبارها مشاكل اجتماعية وسياسية ذات طابع إنساني عالمي،... مشاكل قد أسهمنا بنصيب منها» (12).

الهوامــش :

1 - عالم بلا إسلام، غراهام أي. فولر، ترجمة: أحمد جمال أبو الليل، سطور للنشر القاهرة، الطبعة الأولى 2013، ص: 6.
2 - المرجع نفسه، ص 11.
3 - عالم بلا إسلام، غراهام أي. فولر، ص: 12.
4 - المرجع نفسه، ص: 18.
5 - عالم بلا إسلام، غراهام أي. فولر، ص: 189.
6 - عالم بلا إسلام، غراهام أي. فولر، ص: 244.
7 - عالم بلا إسلام، غراهام أي. فولر، ص: 250.
8 - المرجع نفسه، ص: 251-250.
9 - عالم بلا إسلام، غراهام أي. فولر، ص: 337.
10 - المرجع نفسه، ص: 353.
11 - المرجع نفسه، ص:.371.
12 - عالم بلا إسلام، غراهام أي. فولر، ص: 378.

الآخر/ المسلم وإشكالية الاحتضان

إدريس هواري *houari.drisso8@gmail.com* // أستاذ باحث في الفلسفة

يدور موضوع كتاب عز الدين عناية، الأديان الإبراهيمية: قضايا الراهن، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2014 (1)، الذي يستند إلى إطار مرجعي سوسيولوجي، حول وضعية الأديان الثلاثة: الإسلام واليهودية والمسيحية، بتركيزه من خلال عرض مستفيض على القضايا الراهنة. يكتسي الكتاب أهميته من كونه يريد بيان ما يمكن أن يجمع الديانات الثلاثة ذات الأصول الإبراهيمية من جهة، وما تقدمه لمعالجة القضايا الراهنة التي هي، أساساً، «البيئة والمناخ والثقافة والأمية الخ ...» (2) من جهة أخرى. يسمح البعد السوسيولوجي الذي يستند إليه عز الدين عناية، بمتابع عن كثب الوضعية التي تعيشها الديانات الثلاثة، وهي تمارس من طرف أتباعها من جهة، والقضايا التي تثار عندما تكون هذه الممارسات تتم في أوطان ليست هي الأوطان الحاضنة لدين من الديانات من جهة أخرى. فجاء العرض السوسيولوجي بمثابة انطلاقة واقعية لما هي عليه الأديان في الواقع المعاش من طرف معتنقي كل دين على حدة، وهذا بهدف الإحاطة، من وجهة سوسيولوجية، بطبيعة حضور الدين في الأوطان الحاضنة.

السؤال لا يتعلق بأهمية الدين ودوره في الحياة المجتمعية بقدر ما يدور عن سبب المعوقات والحدود التي تقف أمام تفاهم فعال ومنتج لديانات لها أصول واحدة هي الديانة الإبراهيمية. وغني عن البيان، أنه من الناحية السوسيولوجية، أن هذا الاشتراك في الأصل يعد دعامة إيجابية، وليس العكس، يسهل انفتاح كل ديانة على أخرى، ودفاع كل ديانة عن أخرى، عندما تعاش كل ديانة من طرف معتنقيها في مجتمعات ليست المجتمعات التي يكون فيها الدين هو الغالب. ولعل البعد السوسيولوجي الذي يتبناه عز الدين عناية مكنه من أن يتعرف عن قرب على طبيعة الممارسة التي على كل دين مواجهتها، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالدول والمجتمعات التي عرفت الحداثة وما بعد الحداثة، وأصبح الدين الذي يمارس فيها يطرح إشكاليات ملاءمته ومواءمته لما يقع. ويتعلق الأمر بوضع كل من الدين الإسلامي والدين اليهودي في المجتمعات الغربية المعاصرة. فالإسلام الموجود في أوروبا يطرح على السوسيولوجي تساؤلات تجد أصولها في وضعية المهاجرين المرغمين على ممارسة طقوسهم وشعائرهم الدينية في ظروف وشروط خاصة.

ما هي الأسباب التي دفعت عز الدين عناية إلى الاهتمام بهذا الموضوع؟ الجواب هو تنافر الأديان الإبراهيمية.

ينطلق عناية من ملاحظة اجتماعية وتاريخية مفادها أن الأديان الثلاثة لم تستطع بعد أن تجد لنفسها

خطة مشتركة للتعايش والاحتضان بين بعضها البعض. والأمور تزداد تعقيدا عندما لا يجد الغريب، أو الآخر، من يحتضنه ويدافع عنه ويقر بواجباته الدينية ويعمل بتسامح مطلق مع ما يعتقده. فالإسلام لم يعد النظر في مؤسسة أهل الذمة، كما لم يطور مفهوم «أهل الكتاب»؛ والأمر نفسه حاصل بالنسبة للمسيحية التي لازال النقاش يطرح فيها انطلاقا من مسألة «لاهوت الأديان» بدون أن يتخذ قرارا بشأنه. واليهودية تفرض تناولا خاصا، يدفع إلى إبراز معالمها وقضاياها، مرة بالرجوع إلى التاريخ، ومرة إلى الوضع السياسي الراهن، سواء تعلق الأمر بالمجتمع اليهودي أو المجتمعات الغربية المعاصرة المناصرة لإسرائيل لفهم واقعها والقضايا التي من الممكن الاعتماد عليها لبناء شراكة فعالة وإيجابية مع الديانتين المسيحية والإسلام. فالأديان الثلاثة المرتبطة بأصل واحد لم تجد لنفسها سبيلاً للتعايش ضمن «الأديان الإبراهيمية» (3).

السبب الثاني الذي يبدو أعوص للمعالجة يتعلق بطبيعة العلاقة التي صارت تجمع الأديان ومؤسسة الدولة. فهذه الأخيرة، في المرحلة الحداثة، أضحت هي التي توجه وتحدد الدين في إطار التشريعات التي تقوم بها؛ وهكذا اكتست التشريعات المدنية أهمية قصوى تؤطر الدين في علاقته بالمجتمع. فنتج عن ذلك أن راهن المجتمع لم يعد يخضع لتحريض ديني، وإنما لمنطق الدولة la raison d´état.

السبب الثالث هو أن أمر الدين لم يعد يدور حول الإيمان بشكله التقليدي الكلاسيكي، وإنما على قدرة الدين على أن يكون قريباً أو بعيداً «من المعيش اليومي» (4) ، وبالتالي التركيز على الحالة التي تغدو فيها الذات بدينها وبحقها في التدين كما تريد تصبح هي الآخر الذي يمثل «دين القلة». فيعيش الآخر الذي يطلب بالاعتراف من جهة، والاحتضان من جهة أخرى، مكابدات يصعب معها تحمل العيش المشترك.

السبب الرابع هو أن العلاقة بين الديانات ليست دائما علاقة توافق وتقارب وانسجام، بل علاقة تدافع وتصادم. وتتعمق الهوة بين الديانات إذ لم تجدد هذه الأخيرة طرقها الهرمينوطيقية ومدوناتها الفقهية واللاهوتية حتى تصبح سالكة لمواجهة مشاكل تهم أساساً «البيئة والمناخ والثقافة والأمية.. إلخ» (5). والظاهر أن الديانات الثلاثة لم تستطع بعد أن تجد أرضية تمكنها من المتابعة السريعة والمجدية لهذه المشاكل كما تقوم بذلك التشريعات المدنية.

أمام هذه الأسباب الأربعة السؤال المحوري الذي يطرحه عز الدين عناية، وهو ينطلق من وضع المتدين الإبراهيمي الذي لا يجد مكانا آمنا عند مثله من المؤمنين الإبراهيميين بقدر ما يجده في الدولة العلمانية الحاضنة للآخر، هو: «هل هناك أمة إبراهيمية أو تراث إبراهيمي جامع؟» (6) هل

نعاين عدم مرونة الدول الغربية مع المهاجرين المسلمين نظراً للضغوطات الملقاة عليهم، بفعل التشكك الدائم في أحوالهم وسلوكاتهم التي كانت دائماً محط ارتياب. لكن هذه الضغوطات خفت، مع بعض التحفظ، مع الجيل الثاني الذي أصبح يتمتع بنفس الحقوق في البلد المستقبل.

مازال الدين قادراً على التوحيد والقيام بدور «المُحرض» في المجتمعات المعاصرة أم أن قولة نيتشه بموت الإله أصبحت شيئا يعصف بالديانات الإبراهيمية؟

على أن الأمر بالنسبة لعز الدين عناية لا يتعلق بما يقع داخل الديانات الثلاثة وعن القضايا الراهنة الملحة التي يجب على الديانات الثلاثة الإجابة عنها، فإن ما دار كلامه هو عن الآخر الذي يعيش مع الآخرين الذين يختلفون عنه في دينه، لكنه يشترك معهم في الأصل هو إبراهيم. ويصبح الأمر يتعلق بأمر المسلم المهاجر في أوروبا وآخر اليهودي الباحث عن أرض والمسيحي الذي يعمل على تقويض ديانته عندما يتعلق الأمر بالمسلم المهاجر إلى أوروبا الذي لم يجد موطئ قدم له في دواليب الدولة، فدفعه وضعه هذا إلى اتخذ الرفض مسلكا لإثبات الذات، وتشييد «حاجز دفاعي عرقي» (7) له طريقاً للتعبير عن هويته وإبراز اختلافه.

لكن الملاحظ مع الأجيال الجديدة من المهاجرين أن وضع المسلمين الذين أصبحوا اللاجئين في أوروبا جعل وضعهم يتخذ شكلاً «استيطانياً دائماً في جملته» (8). وعليه يُلاحظ عز الدين عناية أن المسلمين في الغرب صاروا في عمومهم جزءا من هذه الديار يتماهى معظمهم مع فلسفتها الاجتماعية. وحتى إن ارتفعت نداءات تطالب «ببعض الحقوق أو الامتيازات أو تشكو من بعض المعاملات فهي لا ترقى إلى المطالبة بتغيير النموذج الغربي أو التنكر له أو تهديده» (9). فكان من نتائج هذا الأمر هو أن المسلمين في الغرب أصبحوا ينتجون ويصنعون هويتهم من داخل المكان الذي يوجدون فيه، ولا يعملون على استيراد نموذج من أي مكان كان. وبات من الممكن الحديث عن إسلام غربي وإسلام أمريكي وإسلام أوروبي. لكن ما يلاحظه عناية هو أن المسلمين في الغرب تنقصهم «طليعة مثقفة متجانسة نابعة من الجموع المسلمة» (10).

لنخصص حديثنا، الآن، عن الإسلام. الأمر بالنسبة للإسلام يرجع إلى البحث في العوائق التي تقف أمام المهاجر في ممارسة شعائره الدينية بكل حرية داخل المجتمعات الغربية. يلجأ عز الدين عناية إلى تقديم إحصائيات تبين أن الديانة الإسلامية هي الديانة الثانية بعد المسيحية في الغرب، لكن رغم هذه الأهمية العددية، إلا أن وضع الممارسة الدينية للإسلام وضع كارثي. فالمهاجر لا يجد الشروط والظروف التي تسمح له بأن يعبر عن معتقده الإسلامي في جو يمكنه من ممارسة معتقداته بكل حرية. ومرد هذا الأمر إلى أن المسلمين أنفسهم رغم عدم تشكيكهم في «الفلسفة الاجتماعية» التي أصبحت تحكم الغرب ومجتمعه، لا يجدون آذانا صاغية لقضاياهم من طرف الديانة المسيحية الممثلة في الكنيسة المسيحية. والغريب هو أن قبولهم والدفاع عنهم جاء من طرف الدولة العلمانية التي فتحت الباب أمامهم في إطار الاختلاف لكي يمارسوا معتقدهم.

فمن وجهة سوسيولوجية يرجع عناية الأسباب الحائلة أمام المهاجرين لممارسة طقوسهم الدينية بشكل صريح وعلني إلى:

- الدمج القسري للمهاجرين مع «إمساك أبناء البلد الأصليين، بمقاليد الأمور، فضلا عن حضورهم النافذ في مواقع القرار». (11)
- القيم الكونية التي يدعيها الغرب وأزماته الداخلية جعلته يتقوقع حول ما يعتبره قيما خاصة به

يجب الدفاع عنها.
• المراقبة الدائمة والمتابعة الاجتماعية الدقيقة لسلوكات المسلم الناتجة عن هواجس أمنية صرفة.
ومادام الأمر يتعلق بوضع الإسلام في مجتمعات يمثل فيها الأقلية، فإن التذكير بما كان عليه الإسلام أيام قوته وسيطرته الحضارية والثقافية واجب نظري، يبن إلى مدى أن الإسلام كان من بين الديانات الثلاثة أكثر انفتاحاً واحتضاناً للآخر المختلف.
فيبني عناية قراءته لتاريخ الديانة الإسلامية، في علاقتها بالآخر، من خلال مفهوم التعارف «الذي أقره الإسلام، من ضمانة الحرية والكرامة للأفراد والجماعات غير المسلمة» (12) ومفهوم الاستيعاب الذي يهدف إلى خلق الوحدة انطلاقا من التنوع.
ولئن ابتعد عز الدين عناية بهذه القراءة النظرية عن التناول السوسيولوجي، فلأن الموضوع المبحوث فيه يظهر أنه يجانب شيئا ما مطلب السوسيولوجية التي تقوم على وصف المعطى الاجتماعي بموضوعية، فتدخل الذات في صياغة الهدف من البحث وهو الدعوة إلى بناء شراكة مع الديانتين اليهودية والمسيحية عندما يتعلق الأمر بواقع المهاجر المسلم.
لتجاوز معوقات «الاحتضان» يقف عز الدين عناية عند طبيعة الفاعلين المسلمين المشتغلين في الحقل الثقافي الغربي، فيلاحظ أن هناك ثلاثة أصناف من المسلمين المشتغلين في الحقل الثقافي الغربي، فهناك:
• العاملون في الحقل الثقافي المتمثل في المؤسسات التعليمية ومراكز البحث والمدارس والمعاهد؛ هؤلاء ينتجون خطاباً يُجاري الخطابات الغربية، والسبب في ذلك هو أن هذه الجموع من المثقفين يتقاضون أجورهم من المؤسسات، مما يجعل أن خطابهم لا يمكن إلا إن يكون خطاباً يتماهى مع ما تسمح به وظيفتهم المؤدى عنها.
• الناشطون في إطار الجمعيات والملتقيات والندوات، وأمر هؤلاء هو أن خطابهم محدود بطبيعة الجموع التي يتحدثون إليها وهي في الغالب من أبناء جلدتهم، لهذا تركز هذه الأنشطة على الدعاة والأئمة وأساتذة العلوم الشرعية. وهكذا تغيب المشاكل الحقيقة في مثل هذه الملتقيات، مثل الاهتمامات بشؤون المهاجر والقضايا التي يطرحها العالم الإسلامي والغربي.
• الشكل الثالث متنقل بين الطرفين لا يطرح قضايا مُحددة، فيُلبي بذلك «رغبات شتى، فضلاً عن وعيه بنوع الخطاب الذي يلقى آذانا صاغية لدى الطرفين» (13).
ما يظهر من هذا التصنيف غياب «طليعة مثقفة متجانسة نابعة من الجموع المسلمة»، لهذا يسجل عز الدين عناية خلاصة مفادها أنه رغم المشاركة التي أصبحت تجمع في «لحمة براغماتية وعملية مع الأوطان المحتضنة» (14) فالمسلم المهاجر يجد نفسه في وضعية صعبة لا تسمح له بالحوار والنقاش. وعليه غدا الحوار «في مجمله صامت أكثر منه ناطق» (15)، وخصوصاً عندما نعرف أنه من وجهة سوسيولوجية عند متابعة وقائع الديانة المسيحية نلاحظ أن معتنقيها لم يعودوا بالعدد الذي كانوا عليه من قبل، إذ أصبحت الديانة المسيحية شيئاً ذاتياً، وربما أكثر من ذلك شيئاً فردياً. ويصبح السؤال هو ما «دواعي عدم تناسب الحضور الإسلامي في أوروبا، أو في سائر البلاد الغربية، مع حجمه، مقارنة بغيرهم من أتباع الديانات الأخرى؟» (16).

سبب هذا الجمود وعدم التأثير في «الأوطان الحاضنة» يرجعه عز الدين عناية إلى الأسباب التالية:

أ ــ العائق اللساني : لم يعمل المهاجر المسلم على إتقان اللغة التي يوظفها ويشتغل بها ويعمل بها في المجتمعات الحاضنة.

ب ــ الدور الذي قام به «الإسلام السياسي» الذي كان يبحث عن موطن قدم في المجتمعات الغربية عن طريق التغلغل في أوساط الجاليات المسلمة باستعمال العمل الجمعوي الذي يتخذ طابعاً إسلامياً من طرف إتحاد الجاليات والجمعيات الإسلامية التي تنشط في الغرب. وفي هذا السياق تم إنشاء «المعهد العالمي للفكر الإسلامي»، وبذلك شارك «الإسلام السياسي» في تشكيل صورة معينة عن الإسلام الغربي.

ج ــ عدم مرونة الدول الغربية مع المهاجرين المسلمين نظراً للضغوطات الملقاة عليهم، بفعل التشكك الدائم في أحوالهم وسلوكاتهم التي كانت دائماً محط ارتياب. لكن هذه الضغوطات خفت، مع بعض التحفظ، مع الجيل الثاني الذي أصبح يتمتع بنفس الحقوق في البلد المستقبل، إضافة إلى أن هذا الجيل ينحو منحى مختلفاً عن أبه.

• غياب المؤسسة الدينية الفاعلة، ويعطي عز الدين عناية كمثال على ذلك مسألة غياب المساجد في إيطاليا، الشيء الذي أدى إلى تناثر وانتشار المصليات العشوائية في إيطاليا، والصورة التي تتركها هذه المصليات هي صورة «جزر معزولة داخل الفضاء العام» (17).

ومجمل القول هو أن المسلم/ الآخر، في إطار التواصل الديني بين الشعوب التي تؤمن بالدين الإبراهيمي وما جاء به إبراهيم وما دعا إليه، وما بشر به الإنسانية، لم يستطع بعد من خلق جسور وإنشاء علاقات تواصل، كما أن الأوطان الحاضنة هي الأخرى لم تسهل عملية الاحتضان هاته.

الهوامـــش :

1 - عز الدين عناية: الأديان الإبراهيمية: قضايا الراهن، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2014.
2 - ص12.
3 - 11.
4 -12 .
5 - نفس الصفحة.
6 - 13
7 - 34.
8 - نفس الصفحة.
9 - 35.
10 - 37.
11 - نفس الصفحة.
12 - 18.
13 - 37.
14 - 34.
15 - 38.
16 - نفس الصفحة.
17 - 40.

الملف .

ماردان يقتاتان على بعضهما البعض: علاقات الشر بين الإسلاموفوبيا و«الجهادية» *

فرناند لوبيز ** abbadyassaadi@gmail.com // ترجمة : ذ. أحمد منصور، أستاذ اللغة الإنجليزية، باحث في التربية وديداكتيك اللغة الإنجليزية، ابركان emaillearning@gmail.com

أحمد مرابط، ومصطفى أوريد، وعماد ابن زيتان، وشهارا إسلام، وعتيق شريفي، وإيهاب سليمان، وسناء بن صلاح امدكوين، ومحمد إتايبان، ومحمد سلمان، ونسيمة حميد سمجي. قُتل كل هؤلاء، الذين كانوا مسلمين أو من عائلات مسلمة، في باريس ولندن ومدريد ونيويورك. إذ خلَّف «الإرهاب الجهادي» مقتل آلاف المسلمين إلى حدود الساعة، كما أن الكثير منهم يُقتلون يومياً في العراق وسوريا وباكستان وأفغانستان ودول أخرى. أولئك الذين يحاربون داعش في سوريا مسلمون، وأولئك الذين يحاربون طالبان في أفغانستان وباكستان مسلمون. كما يُواجَه المسلمون ويُقتَلون يوميا على يد «المجاهدين الإرهابيين». في 2011 قدَّر تقرير مركز الولايات المتحدة الوطني لمكافحة الإرهاب (NCTC) أن «في الحالات التي يمكن فيها تحديد خسائر الانخراط الديني في الإرهاب، يعاني المسلمون ما بين 82% و97% من الإرهاب- نسبة الوفيات ذات الصلة على مدى السنوات الخمس الماضية. إذ تواجه البلدان ذات الأغلبية المسلمة أكبر عدد من الهجمات التي تخلف ما يفوق عشرة ضحايا.» بالتالي فإن أغلب الضحايا كانوا أفغان وعراقيين وباكستانيين وصوماليين ونيجيريين (1).

يبدوا أنه وقع تغيير طفيف منذ 2011. ولكن رغم ذلك، ورغم تجلي هذه الحقيقة إلا أن العديد من الأوربيين والأمريكيين ما يزالون يفسرون الأفعال الإرهابية للجهاديين من خلال المتلازمة «الإسلام ضد الغرب»، وما يزالون يؤكدون على أن الإرهاب الجهادي ليس إلا صورة طبق الأصل لتطبيق شعائر الإسلام، وعلى أن الإسلام «دين إرهاب»، وعلى أن المسلمين أعدائنا؛ أي «أنهم يكرهوننا» و«يريدون القضاء علينا». باختصار، يشكل المسلمون تهديدا يفرض على غير المسلمين الدفاع عن أنفسهم مهما كلفهم ذلك.

فبالإضافة إلى رؤية أبنائهم، وأحفادهم، وأصدقائهم يُقتلون بطريقة خسيسة، إلا أنه من الحتمي

من الواضح إذن أن لكلا الروايتان إمكانيات لا حدود لها لتوليد الكراهية وإثارة صراع. ولهذا السبب، من المهم أيضاً تفكيك كل من واحد منهما على نفس القدر لأنهما يقتاتان على بعضها البعض. لكل منهما ينظر للآخر على أنه سبب وجوده.

أنصار الإسلاموفوبيا يصورون أوروبا والغرب كما أنها تترنح على حافة الهاوية، وأنها تتعرض للتهديد بالقتل من قبل العدو. إذ تنطلق رواية الإسلاموفوبيا مع مُسَلمة لا جدال فيها، ادعاء لا يتم دائما التعبير عنه ولكنه يرسم توجه الخطاب بأكمله: الإسلام هو «عدونا المهم».

أن عائلات أحمد مرابط، ومحمد إتايبين، وعماد ابن زيتان وعائلات آلاف المسلمين الذين قُتلوا على يد الإرهاب الجهادي يستمعون إلى أولئك، الذين بدل أن يقدموا المساعدة والدعم لهم في نضالهم والوقوف إلى جانبهم خلال معاناتهم، يسبونهم ويسبون دينهم. كل يوم يسمعون ويقرؤون حول أوصاف الشر التي ينعت بها دينهم، باعتباره تهديدا لبقية العالم، وأنهم، المسلمون-وفي الواقع، كل المسلمين، بوصفهم أتباع هذا «الدين الحقير وعديم الرحمة» -يجب أن يبقوا تحت المراقبة، وتحت السيطرة، ويُطردون، ويُقَّتلون. وكذلك يتم تصوير جَرحِ مشاعر الضحايا وعائلاتهم، وإهانتهم، والإساءة إليهم من بعض الغربيين بـ»الانتقاد»، و»الدفاع عن الحرية»، و»الدفاع عن الغرب».

وعلى الرغم من ذلك، فإن تنفير هؤلاء الناس، الذين تحملوا الكثير من العبء في مكافحة الإرهاب الجهادي، ليس لا من العدل ولا من الحكمة. غير أن وسائل الإسلاموفوبيا الأكثر صخبا في أوروبا تساهم في نشر ما مفاده أن هؤلاء الأفراد لا يختلفون كثيرا عن جلاديهم- وعلى أنهم على قدر مستوى الخطورة. في عام 2003، أقرت «أوريانا فالاتشي» Orina Fallaci، الصحفية الإيطالية ذائعة الصيت: وأنا أكتب في كتابي، عندما أطلقت على بن لادن رأس جبل الجليد، وحددت جبل الجليد هذا بوصفه الجبل الذي لم يتحرك منذ 1400 سنة، وعلى أنه منذ 1400 سنة لم يتغير، وأنه لم يخرج من عميه، وأن الحرية والديمقراطية لا تمت بصلة للنسيج الأيديولوجي للإسلام، إلى طغيان الدول الثيوقراطية. بالتالي إن بعضهم يرفض البعض الآخر، ويسعون أكثر من ذلك إلى محونا (2).

استناداً إلى «فالاشي» فإن ابن لادن يُمثل «رأس جبل الجليد»، وأن الإشكال الحقيقي في عدم تغير جبل الجليد هذا؛ أي عدم تغير الإسلام، والمسلمين عامة.

والبعض الآخر، في الوقت ذاته، يدَّعون أنه إذا لم يكن المسلمون إرهابيون، إذا كانوا مسالمين أو معتدلين، فإنهم «مسلمون سيؤون» لأنهم ليسوا على دراية «بتعاليم الدين الإسلامي الحقة حول كيفية التعامل مع الكفار» (3). وأما إذا كانوا على دراية بهذه التعاليم، وأما إذا كانوا «مؤمنين مخلصين»، فإنهم سيكونون إرهابيين. حيث أن الرسالة التي يتم نقلها إلى المسلمين في جميع أنحاء العالم هي أنهم إن كانوا يريدون أن يؤمنوا بإخلاص فإن عليهم أن يدعموا الإرهاب. إن الإرهابيين لا يقولون خلاف ذلك.

بشكل مثير للدهشة، ترسَل هذه الرسائل من قبل الإسلاموفبيين الغربيين. وعلى ما يبدو، يكتبون إلى ويتحدثون مع الجمهور الغربي. إنهم لا يحاولون مخاطبة المسلمين. غير أن العديد من المسلمين - لا سيما المتواجدين في الغرب - يسمعون ما يقال ويقرؤون ما يكتب؛ إنهم بعابرة أخرى يتلقون

هذه الرسالة بصوت عال وواضح. ويستجيب معظمهم عن طريق دحض هذه الادعاءات: فإسلام الإرهابيين ليس «الإسلام الحقيقي». غير أن البعض الآخر يرى أن ما يدعوا له الدعاة الجهاديون يؤكده الغربيون أنفسهم، ويفترضون دورهم ك»أعداء للغرب»، ويصبحون بذلك «مسلمين جيدين» من خلال انضمامهم إلى جماعة جهادية. أي أن الإسلاموفبيين الغربيين يقدمون للإرهاب الجهادي خدمة كبيرة (4).

وواحدة من الأهداف الرئيسية للإرهاب الجهادي هو تقبل المسلم لهذه الأيديولوجية، وخاصة فكرة صراع «الغرب ضد الإسلام». وللأسف، يسلك العديد من الأوربيين والأمريكيين نفس المسار، إذ يظهر على أنهم عازمين على إثبات شرعية هذه الجماعات الجهادية، ومساعدتهم على تحقيق هدفهم، وذلك لأن مصالحهما مشتركة. ومن خلال نشر فكرة الصراع الموجود بين الإسلام والغرب؛ أي إنهم يتصرفون تماما كما يريدهم الإرهابيون. وكلما زاد عدد الغربيين الذين يتقبلون هذه الفكرة ويعبرون عن كراهيتهم الصريحة للإسلام والمسلمين، زاد عدد المسلمين الذين ينساقون إلى حجج الجهادية. وكلما زاد عدد المسلمين الذين يتقبلون حجج الجهادية، زاد عدد الغربيين الذين يتقبلون الأفكار التي يسوِّقها الإسلاموفبيين. وبالتالي يبرز على أن دائرة الكراهية المفرغة سوف تجلب لنا عواقب لا تطاق ولا رجعة فيها.

إنه لمن المهم أن نكسر هذه الدائرة المفرغة، ولفعل ذلك كان من الضروري أن نكشف عن حقيقة هذا «الخائن».

يأخذ الخائن، في كل من الإسلاموفوبيا والجهادية، مكان الصدارة في الخطاب في العالم الغربي المحاصر من قبل خطر الأسلمة، وفي الإسلام المحاصر من قبل خطر التغريب. فأي شخص لا يتفق مع المسلَّمات خائن، ويشكل تهديداً لتحقيق الهدف المنشود، ألا وهو هزيمة الشر والتحرير النهائي للمؤمنين الحقيقيين. فإذا كان الإرهابيون الجهاديون في كثير من الأحيان يهاجمون المسلمين، فإنه نادرا ما يكرس الإسلاموفبيون الكثير من الطاقة لمهاجمة الخونة الغربيين ــ الداعمين للإسلام islamophiles ــ كما يهاجمون الإسلام والمسلمين. والواقع أن نظرية المؤامرة الاسلامية-اليسارية موضوع متكرر في خطاب كراهية الإسلام اليوم. وعلاوة على ذلك، فإنه لا ينبغي أن نتفاجأ أن الهجوم الإرهابي الأكثر ضراوة والذي جلف عدد كبير من الوفيات، والذي ارتكب لأسباب إسلاموفوبية لم يستهدف المسلمين، بل أعضاء في حزب العمل النرويجي الذين وصِفوا من قبل الإرهابي «أندرس بريفيك» Anders Breivik بأنهم خونة، وأنهم أولئك الذين يريدون أسلمة أوروبا (5).

قد بُنية الإسلاموفوبيا على رواية مشابهة جدا للرواية التي شُيدت من قبل الجهادية - التي هي في

تنفير هؤلاء، ممن تحملوا الكثير من العبء في مكافحة الإرهاب، ليس لا من العدل ولا من الحكمة. غير أن وسائل الإسلاموفوبيا الأكثر صخباً في أوروبا تساهم في نشر ما مفاده أن هؤلاء الأفراد لا يختلفون كثيرا عن جلاديهم، وعلى أنهم على قدر مستوى الخطورة!

يأخذ «الخائن»، في كل من الإسلاموفوبيا و»الجهادية»، مكان الصدارة في الخطاب في العالم الغربي المحاصر من قبل خطر الأسلمة، وفي الإسلام المحاصر من قبل خطر التغريب: من لا يتفق مع المسلَّمات خائن، ويُشكل تهديداً لتحقيق الهدف المنشود، ألا وهو هزيمة الشر!

الحقيقة مشتركة بين جميع أشكال التطرف العرقي أو الديني. إذ تعتبر الانحطاط والخيانة، والنضال، والفداء في قلب هذه الرواية، ليعيدنا في نهاية المطاف إلى نموذج الخطيئة ــ المعاقبة ــ الفداء من الكتاب المقدس. وفي اعتبار الإسلاموفبيين، ف»إننا» قد أخطأنا. وأننا قد تخلينا عن قيمنا وهويتنا الحقيقيتان، و(أسهمنا) في تدهور وانحلال الدولة التي نعيش فيها بسبب إغوائنا من قبل المثقفين والفلاسفة ــ الليبراليين واليساريين ــ المعادين للمسيحية وللغرب. وحل علينا عقاب رهيب: نشر الإسلام، التي يحتل نفس المكان في رواية الإسلاموفوبيا كما تحتلها اليهودية في الرواية المعادية للسامية (6).

أنصار الإسلاموفوبيا يصورون أوروبا والغرب كما أنها تترنح على حافة الهاوية، وأنها تتعرض للتهديد بالقتل من قبل العدو. إذ تنطلق رواية الإسلاموفوبيا مع مُسَلمة لا جدال فيها، ادعاء لا يتم دائما التعبير عنه ولكنه يرسم توجه الخطاب بأكمله: الإسلام هو «عدونا المهم». ووفقا لهذه الرواية، الإسلام ليس فقط عقيدة مخطئة، وسخيفة، وغير عقلانية، وغير أخلاقية، بل هو أيضاً معاد للمسيحية، ومعاد للأوروبية، ومعاد للغرب. لذلك يجب عليهم القضاء على الكفار، سواء من خلال الحوار-بالقوة إذا تتطلب الأمر-من أجل استعبادهم، أو قتلهم. إذن، فالاستنتاج المنطقي من الخطاب الإسلاموفوبي هو أنه ما دام المسلمون هم المسلمون، فهم يشكلون تهديدا، وكلما زاد ولاءهم لدينهم، زادت خطورة وجودهم. وإضافة إلى ذلك، ومن أجل أن نضمن أن مجتمعاتنا تدرك تماما هذه الحقيقة، يجب علينا محاربة أولئك الذين يشككون ويتنصلون منها والذين، على غرار ذلك، ينشرون رؤية مختلفة تماما. ولا بد أيضا من محاربة هؤلاء الخونة، هؤلاء الداعمين للإسلام الذين يؤيدون نشره (7).

وعموماً، فإن رواية الجهادية مطابق. والفرق الوحيد هو هوية المعتدي وضحاياه، وهوية الخائن. ومن وجهة نظر الجهادية، إنه الغرب الذي يريد التخلص من الإسلام والاستيلاء على بلاد الإسلام. إنه الغرب الذي يعتبر نفسه مقَدَّرٌ له الهيمنة على العالم، والذي يريد من المسلمين أن يفقدوا إيمانهم، والذي يريد أن يُنَصِّرهم ويغَرِّبهم. إنه الإسلام الذي يترنح على حافة الهاوية، مهدداً بخطر التغريب. عدد كبير جدا من المسلمين متواطئين مع الغرب في هذا الصدد. المسلمون الذين ليسوا بالفعل مسلمين حقيقيين بل مرتدين وخونة. ولذلك، فإنه على نفس قدر الأهمية تقريباً التخلص من الخونة المسلمين كما هو للتخلص من العدو الغربي (8).

ومن الواضح إذن أن لكلا الروايتان إمكانيات لا حدود لها لتوليد الكراهية وإثارة صراع غير قابل للحل. ولهذا السبب، من المهم أيضاً تفكيك كل من واحد منهما على نفس القدر لأنهما يقتاتان على بعضها البعض. (9) فكل منهما ينظر للآخر على أنه سبب وجوده. إذ تنظر الإسلاموفوبيا للإسلام على

أنه الجهاد الإرهابي، وأنه الصورة الحقيقية للإسلام. وتنظر الجهادية للغرب على أنه الإسلاموفوبيا، وأنه الصورة الحقيقية عن الغرب. والاعتداءات التي ترتكب من جانب واحد هي الأدلة التي يستخدمها الجانب الآخر لإضفاء الشرعية على نفسه. كل شيء آخر، أي شيء يُنتقص من هذا المخطط المسبق، يتم تجاهله أو إلقائه في الكيس المشترك للخيانة. ولكن في الحقيقة، هؤلاء الخونة ــ هؤلاء المسلمين ضحايا الإرهاب، هؤلاء المسلمون الذين يحاربون الإرهاب والأيديولوجية الجهادية، وهؤلاء الغربيين ضحايا الإسلاموفوبيا، هؤلاء الغربيين الذين يحاربونها (الإسلاموفوبيا) ــ يجب على هؤلاء الناس أن يذكروا (العالم) دائماً أنه ليس هناك صراع بين الغرب والإسلام، أن هذا الصراع موجود فقط في عقول الإسلاموفوبيين والجهاديين، وأنه يجب علينا أن نفعل كل ما في وسعنا لمنعه من التجسيد.

الهوامــش :

1 ـ « The National Counterterrorism center report on Terrorism 2011 », p14, available at www. fas.org/irp/threar/nctc2011.pdf

2 ـ Orina Fallaci, « The Rage, the Pride and the Doubt", The Wall Street Journal, March 13, 2003, www.wsj.com.articles/SB104752012822448700

3 ـ Robert Spencer, « The Politically Incorrect Guide to Islam and the Crusades (Washington: Regenery Publishing, 2005), 43-44

4 ـ بالطبع فإن هذا لا يعني أن الإسلاموفوبيا هي دافع المسلمين الرئيسي وراء التطرف والجهاد الإرهابي.

5 ـ لقد دافع الكتاب، مثل «بات ياور» Bat Ye»or ، «أوريانا فالاسيت»، والبعض الآخر، بحيوية عن نظرية وجود مؤامرة كبرى تهدف إلى إحداث أسلمة أوروبا. وحول هذا الموضوع، «انظر مات كار Matt Car "أنت الآن تدخل أورابيا" "You Are Now Entering Eurabia," Race & Class 8, no 1 (2006), 1-22، وعلى أهميته بالنسبة للمذبحة التي ارتكبها أندرس بريفيك في أوسلو، انظر «بانغستاد سيندر» Sindre Bangstad، Andres Breivick and the Rise of Islamophobia ((London, Zed Books, 2014..

6 ـ وفي مفهوم التهويد في ألمانيا المعادية للسامية، أنظر Stevven E. Aschheim, «The Jew Within : The Myth of Judaization in Germany,» Culture and Catastrophe, German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises (New York: New York University Press, 1996): 45-68

7 ـ في ما يخص بنية الخطاب الإسلاموفوبي، أنظر Fernando Bravo Lopez, In a Strange House, ideological (Foundations of Anti-Semitism and Islamophobia –In Spanish) Barcelona, Ed. Bellaterra, 2012.

8 ـ في ما يخص الأيديلوجية الجهادية، أنظر Emmanuel Sivan, Radical Ilam (New Haven : Yale University (Press, 1990) ; and Gilles Kepel, Jihad : The trail of Political Islam (London : IB Tauris, 2002.

9 ـ أنظر «Tahir Abbas, «The Symbiotic Relationship between Islamophobia and Radicalization, Critical Studies on Terrorism 5, no 3 (2012), 345-58

* **النص الأصلي بعنوان :**

«Two Trolls Feeding Each Other : The Baleful Relationship between Islamophobia and Jihadism»

الرابط الإلكتروني للمقالة :

http://councilforeuropeanstudies.org/critcom/two-trolls-feeding-each-other-the-baleful-relationship-between-islamophobia-and-jihadism/

** فرناند لوبيز [Fernando Bravo Lopez] باحث مستقل، ومؤلف كتاب In a Strange House, Ideological Foundations of Anti-Semitism and Islamophobia (in Spanish), Barcelona, Ed, Bellaterra, 2012.

a f k a r

القرية الكونية

حادثة غزو من المريـــخ، أو هل يؤثر فينـــا الإعـــلام؟

د.هشام المكي *hich.elmakki@gmail.com* // باحث متخصص في الإعلام والاتصال

(تأملات فكرية في اشتغال الوسائط)

استعمل مارشال مكلوهان مصطلح القرية الكونية، ليعبر عن التحولات الجديدة التي تحدثها وسائل الإعلام والاتصال في الحياة اليومية، حيث اختزلت المسافات البعيدة، وقلصت الزمن ليصبح لحظة آنية، وعززت ترابط الكوكب بأطرافه البعيدة؛ لكن في مقابل ذلك، تنامت الخلافات الإثنية وأصبحت أكثر حدة...

وعليه، سنُخصص هذه الصفحة، للتأمل في أنماط وأشكال هذا التحول الذي أصاب عمق الحياة اليومية، وتحليل آثاره الاجتماعية والثقافية والفلسفية والأخلاقية، إنه تفكير في ماهية سكان هذه القرية الكونية وطبيعة روابطهم الاجتماعية.

في عام 1938، كان المذيع الأمريكي «أورسن ويليس» (Orson Welles)، يقدم برنامجا إذاعيا بعنوان «غزو من المريخ»، على المحطة الإذاعية الأمريكية «س.ب.إس» (CBS)، وفي حلقة ليلة الثلاثين من أكتوبر عام 1938، عرض مقدم البرنامج سرداً خيالياً بعنوان «غزو من المريخ»، وهو مستوحى من رواية الخيال العلمي الشهيرة «حرب العوالم» لأديب الخيال العلمي الشهير «ويلز» [*]، يصف فيه هجوما خيالياً لفضائيين قدموا من المريخ على سكان كوكب الأرض. غير أن الطريف في الأمر، وأمام مهارة المذيع في الإلقاء، اعتقد المستمعون أن الوصف يتعلق بهجوم حقيقي، فسادت موجة كبيرة من الذعر والارتباك، وعمت الفوضى كل الأرجاء، حيث اعتقد عشرات الآلاف من المستمعين على امتداد الولايات المتحدة أنهم بصدد تغطية إخبارية لغزو حقيقي.

وقد خلد الباحثون الإعلاميون هذه الحادثة الطريفة باسم «حادثة غزو من المريخ»، وهي عادة ما تستدعى للتأكيد على قوة التأثير الإعلامي، خصوصا وأن تلك الفترة عرفت أجواء الحربين العالميتين، حيث كان الناس يعيشون أصلاً وضعاً نفسياً خاصاً.

وفي واقع الأمر، ساهمت الحربان العالميتان في تطوير تكنولوجيا الاتصال بشكل كبير، حيث انتبه القادة العسكريون والسياسيون إلى قدرة وسائل الاتصال الجماهيري المختلفة على إدارة الرأي العام وتشكيله، سواء المحلي منه، أو المعادي. وبالموازاة مع بروز وسيادة هذه القناعة، ظهر تطور كبير في وسائل الإعلام والاتصال على أنواعها، من هاتف وإذاعة وسينما وغيرها.. رافق تطور الصناعة الحربية. حيث ظهر الوعي المعاصر بقدرة وسائل الإعلام على حشد الجمهور، وبأهمية الدعاية

الإعلامية في تشكيل الانتماء والولاء لدى الجماهير؛ خصوصاً وأن المسؤولين انتبهوا إلى كون الدعاية الإعلامية أقل الوسائل تكلفة من الناحية الاقتصادية، مقارنة بكل وسائل التأثير في الحشود (بما فيها العنف) التي قد تنتهجها الحكومات.

في هذا السياق، صدر سنة 1927 كتاب «هارولد لاسوال» (Harold Lasswell)، المعنون بـ: «تقنيات الدعاية خلال الحرب العالمية» (1)، حيث ركز الكتاب على قراءة ودراسة مختلف تقنيات وخطابات الدعاية التي تزامنت مع الحرب العالمية الأولى بين سنتي 1918-1914. يعبر هذا الكتاب عن توجه كبير ساد تلك الفترة: ويتعلق الأمر بقناعة عامة مفادها أن جمهور وسائل الإعلام خاضع بشكل مطلق لتأثير الرسائل الإعلامية؛ بمعنى أن الجمهور عبارة عن متلق سلبي، يستجيب بشكل مباشر لتوجيهات الرسائل الإعلامية.

وهذه ليست فكرة جديدة تماما رغم جدة الاتصال الجماهيري حينها؛ إذ هي في الواقع نتيجة مباشرة لمجموعة من الأبحاث التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وشكلت ما يمكن تشبيهه بموضة ثقافية أو علمية، غذتها أبحاث الطبيب النفسي الفرنسي «غوستاف لوبون»، التي دونها في كتابه الشهير: «سيكولوجية الجماهير»، وهو كتاب شهير، طبع مرات عديدة منذ صدوره سنة 1927، وقد اعتبر لوبون في كتابه هذا أنه حينما نحاول إجراء تحليل نفسي للجماهير، فإن مقولات التحليل المعتادة في علم النفس تصبح عاجزة، لأن الجمهور يختلف عن الفرد، وهو يكتسب قوة مهولة نتيجة تضاعف أعداده، هذا بالإضافة إلى أنه جمهور منوم تحت تأثير أفكار معينة، بثتها وسائل الدعاية السياسية أو العسكرية أو غيرها. كما يضفي لوبون على الجمهور الكثير من الصفات السلبية، من قبيل الميل نحو العنف، والسلوكات الوحشية، وتغييب العقل والحكمة. ويبالغ لوبون حينما يعزو بعض السلوكات العنيفة للجمهور إلى أصوله العرقية وخصائصه الوراثية، وهذا أمر قد أفسره بقرب عهد مفكري تلك الفترة بالتركة الأنثروبولوجية الثقيلة لأدبيات الاستعمار.

وقد زكت أبحاث الطبيب الروسي «إيفان بتروفيتش بافلوف» (Ivan Petrovitch Pavlov) (1849-1936) حول الانعكاس الشرطي أفكار هذا الاتجاه، والتي سيوسعها عالم النفس الشهير «جون برودوس واطسون» (John Broadus Watson) (1878 ــ 1958) في إطار ما سيسمى بالنظرية السلوكية. أما تأثير مبادئ علم النفس السلوكي في مجال دراسات الاتصال، فيمكن التعبير عنه بهذه الصيغة: تؤثر رسائل وسائل الإعلام والاتصال بشكل مباشر على الجمهور، فتعمل على إعادة صياغة وعيهم، وتوجيه سلوكهم؛ إذ أن رسائل وسائل الإعلام والاتصال هي مجرد منبهات، تثير حتما سلوكات/ استجابات معينة ومتماثلة عند جمهور تلك الوسائل.

وهي الفكرة التي ظهرت وانتشرت بشكل كبير في فترة الحربين العالميتين، أي على امتداد النصف الأول من القرن العشرين تقريباً. ومن نماذج الكتب التي تبنتها وأبرزها، كتاب الروسي المهاجر إلى فرنسا، «سيرج تشاخوتين» (Serge Tchakhotine) (1883-1973)، والذي ظهر قبيل الحرب العالمية الثانية وبالتحديد عام 1939، ويحمل عنوانا مثيرا يعكس ما أشرنا إليه أعلاه: «اغتصاب الجماهير بالدعاية السياسية» (2)، واعتبر المؤلف، أن الدعاية السياسية تؤثر بشكل مباشر على الأفراد، وتحدث تحولات

القرية الكونية.

في أفكارهم وقناعاتهم، وسلوكاتهم أيضا. ومثل لذلك بالدعاية السياسية التي قام بها أدولف هتلر، بالاعتماد على بث النشرات الإخبارية والخطابات التحفيزية عبر المذياع بشكل أساس؛ حيث أشار «تشاخوتين» إلى أن الوسيلة الأساس التي فرض بها هتلر أفكاره وتوجهاته على الشعب الألماني حينها، هي ما يدعوه هو بالاغتصاب النفسي بدعاية عاطفية قائمة على الخوف، ويقصد بذلك الإقناع بالقوة: فتحت الضغط المتواصل للمنظومة الإعلامية التي تمتلكها السلطة، ينقسم المجتمع إلى مؤيدين ومعارضين، لكن المعارضين أنفسهم يبدؤون بإنتاج تعبيرات هي في حقيقتها استجابات لإيحاءات السلطة، ورد فعل لا واع على خطابها، من خلال لغة السلطة نفسها. ومن ثم يقع كل المجتمع - ولو بطرق مختلفة- ضحية لتعسف السلطة، عبر شَرك الإعلام، فلا يصدر عن المجتمع إلا ما تريده السلطة.
وحالياً، يجزم الباحثون أيضاً بقوة تأثير وسائل الإعلام، لكن ليس بالاستناد إلى علم النفس السلوكي مثل السابق، بل بالانطلاق من التراكم البحثي الكبير الذي عرفه المجال، وهو التراكم الذي سمح لهم بفهم صيرورة الاتصال، ودراسة كل عناصرها، وفهم الجمهور واختياراته وخصوصياته، ودراسة آليات الإقناع... وأيضاً من خلال التراكم المهني، الذي عرفته الممارسة الإعلامية، والتي سمحت للقائمين على الشأن الإعلامي بتقديم مواد إعلامية متمرسة، وقادرة على جلب الجمهور والتأثير فيه.
وإذا كان باحثو الاتصال في فترة الحربين العالميتين يتحدثون عن التأثير القوي والحتمي لوسائل الاتصال الجماهيري في جمهورها، وهي آثار موحدة تشمل كل أفراد الجمهور بنفس الشكل؛ فإن الباحثين المعاصرين، يفترضون التأثير القوي لوسائل الاتصال شرط توفر مجموعة من العناصر والشروط، تعكس وعيهم بتعقد صيرورة الاتصال، كما تعكس وعيهم بخصوصيات أفراد الجمهور وتمايزهم، بحيث تختلف درجة التأثير ونوعيته باختلاف الأفراد، هذا الاختلاف والتميز الفردي، يعتبر متغيراً أساسياً للقائمين على الاتصال، ينبغي عليهم مراعاته حتى يضمنوا قوة تأثير رسائلهم.
وعموماً، يجمع الباحثون المعاصرون، أن وسائل الاتصال الجماهيري ستكون بالغة التأثير في جمهورها إذا راعت في حملاتها الإعلامية ثلاثة مبادئ هي: (3)
ــ تكرار بث الرسالة على مدى زمني معين:
حيث يعتبر القصف المتكرر (التكرار) للجمهور بالدعاية الإعلامية بالغ التأثير، بل وينجح بالتدريج في تطبيع الجمهور حتى مع المضامين التي يرفضها: ألا نستهجن أحياناً بعض العبارات الإشهارية الغريبة، ثم نبدأ لاحقاً بترديدها على سبيل المزاح لتصبح لازمة اجتماعية؟
2 ــ التركيز على جمهور معين تستهدفه الرسالة الإعلامية:

يجزم الباحثون بقوة تأثير وسائل الإعلام، لكن ليس بالاستناد إلى علم النفس السلوكي، بل بالانطلاق من التراكم البحثي الكبير الذي عرفه المجال، وهو التراكم الذي سمح لهم بفهم صيرورة الاتصال، ودراسة كل عناصرها، وفهم الجمهور واختياراته وخصوصياته، ودراسة آليات الإقناع.

حيث يصمم الإعلام محتويات دقيقة وموجهة إلى فئة معينة مثل النساء أو الأطفال أو الشباب... وهذا يجعل الرسائل الإعلامية مراعية للخصوصيات العمرية والنفسية والفئوية عموما، وبالتالي يتم تكييف مرتكزات الخطاب الإعلامي تبعا لخصوصيات التلقي عند كل فئة على حدة.

3 ــ تحديد الأهداف بعناية لكي يقوم القائم بالاتصال بإنتاج رسائل منسجمة مع هذه الأهداف: ويزداد مقدار تركيز الرسائل الإعلامية، حينما نضيف إليها معياراً آخر بالإضافة إلى ما سبق، وهو معيار الملائمة مع الهدف المنشود، بحيث يحدد القائم بالاتصال هدفه بدقة: الإقناع بالشراء، أو تغيير توجه سياسي، أو تغيير سلوك ما... ثم يقوم بتضمين رسالته كل الخصائص والعناصر التي تسمح بتحقيق هدفه.

فما هي أنواع تأثيرات وسائل الإعلام على الجمهور؟ هل تصل تلك التأثيرات إلى درجة تغيير القناعات والمواقف؟ وهل يؤثر الإعلام في الصغار واليافعين أم يشمل تأثيره الراشدين أيضاً؟ وما هي الآلية التي يؤثر بها الإعلام في جمهوره؟

الإجابة عن كل تلك الأسئلة ستشكل موضوع مقالنا القادم.

*** هربرت جورج ويلز، كاتب بريطاني وُلد في 21 شتنبر عام 1866 في لندن.**
يعتبر من رواد ومؤسسي أدب الخيال العلمي، بالإضافة إلى كتابات عديدة في أجناس أدبية أخرى.
من أشهر أعماله «آلة الزمن» و»جزيرة الدكتور مورو» و»حرب العوالم»... توفي عام 1946.

الهوامــش:

1 - Lasswell (Harold), Propaganda Techniques in the Word War, University of Michigan, Ed Peter Smith, 1927.

2 - Tchakhotine (Serge), Le Viol des Foules par la Propagande Politique. Paris: Nrf, Gallimard, 1939.

3 - مكاوي (حسن عماد) والسيد (ليلى حسين)، الاتصال ونظرياته المعاصرة، ط 7، الدار المصرية اللبنانية، مصر، 2008. ص: 269.

أما الشروحات فهي من صاحب المقال.

a f k a r

دراسات

نصّـــــار ضدّ للفارابي؛ في مراجعة مفهوم العدل

نبيل فازيو *Philofaziou_nabil@hotmail.com* // كلية الآداب-الجديدة

ليس غرضُنا تقديم عرضٍ مفصل عن مختلف النظريات التي بلورها فلاسفة الإسلام عن العدل (1)، ونكتفي بنموذج الفارابي بحكم طابعه التأسيسي في مجال الفلسفة السياسية الإسلامية (2)، وبالنظر إلى قدرته الفريدة على استيعاب التراث الفلسفي السابق له وإعماله في فهم الإشكالية الرئيسية الحاكمة للوعي السياسي الإسلامي؛ إشكالية العلاقة بين السياسة والدين، وفهم أثرها في تضخم الأزمة السياسية التي عاش فيلسوفنا في كنفها، وهي عينها تلك التي نضجت فيها أطروحات الفقهاء والكتاب؛ أزمة دولة الخلافة التي كانت العنوان الأكبر لأزمة تكوين مفهوم المشروعية في الفكر السياسي الإسلامي. تنضح كتابات الفارابي بمعالم وعي قلق براهنه السياسي، وقد استطاعت أن تجد لنفسها موقعاً ضمن التراث الفلسفي المُمتد من الفكر اليوناني، من دون أن تَسقُط في نزعةٍ نصيةٍ تكتفي بالبحث عن أفلاطون أو أرسطو الحقيقيين، وتذهل عن راهنها السياسي واعضالاته الكبرى. لذلك يزج الفارابي بقارئه في معمعة العلاقة المتوترة بين السياسة والدين، أما جوازه إلى ذلك فيتمثل في إقامة صلة متينة بين السياسة المدنية ومبادئ الموجودات (3)، حيث يصيرُ العدلُ محاكاةً لذلك الانسجام القائم بين مبادئ الموجودات (الكوسموس) ليتجسد في تدبير المدينة (العلم المدني)، بما يستلزمه ذلك من نظرٍ في علاقة السعادة بآراء أهل المدينة وقدرتهم على الاتصال بالعقل الفعال وإدراكهم لحقيقة الوجود. يمكن أن نتفهم، إذن، سبب تمسك هذا الفيلسوف بفكرة المدينة الفاضلة؛ إذ هي وحدها قادرةٌ على احتواء هذا القدر الهائل من الانسجام والتناغم، وفيها يصير الجمع بين السعادة والحقيقة أمراً ممكناً لأن في ذلك تحصيلٌ للكمال الأخير، «الذي هو السعادة القصوى، وهو الخير على الإطلاق، فهو المؤثر المشتهى لذاته، وليس يكون ولا في وقتٍ أصلاً مؤثراً لأجل غيره، وسائرُ ما يؤثرُ إنما يكون مؤثراً لأجل نفعه في بلوغ السعادة» (4). لا مراء في أننا، مع الفارابي، أمام رؤية مغايرةٍ إلى الاجتماع السياسي الإسلامي لا تصدر عن المقدمات المعيارية الفقهية، كما أنها لا تتخذ من التأسيس للحكم الطبيعي غاية لها كما هي الحال عند أصحاب المرايا، وإنما تفضل مقاربة وضعها السياسي انطلاقاً من مفهوم المدينة الفاضلة ذي الأصول الأفلاطونية والدينية الوسطوية. فهل يتعلق الأمر برد فعل على وضع سياسي قاتم جعل الفلاسفة يتشرنقون في أبراجهم المثالية بعيدا عن ضوضاء وضعهم ذاك؟ كيف أثرت فكرة المدينة الفاضلة في صوغ مفهوم العدل عند فيلسوف كالفارابي؟ وهل يقتضي نقد المفهوم الفلسفي التراثي للعدل نسف المدينة الفاضلة والتقعيد لفهم محايث لهذا المفهوم؟

1 - ليس مدعاة للاستغراب أن يكتفي الباحثون بالتنبيه إلى التشابه القائم بين رؤية الفارابي وأفلاطون إلى مفهوم العدل (5)، معتقدين أن الأول لم يخرج عن الإطار العام للتصور القديم للعدل من حيث

هو انسجام بين مختلف مكونات الكوسموس، وتجليا من تجليات محاكاته في مجال تدبير النفس والمدينة. القرائن على ذلك كثيرة في متنه، بدءاً بإرجاعه الاختلاف الطبيعي الناس إلى اختلاف الأجرام السماوية المسامتة للكرة الأولى، وما لذلك من أثر في اختلاف مناطق الأرض والماء والهواء والزرع... إلخ، (6) وصولاً إلى تصوره لنظام المدينة الفاضلة وتراتبيته. يقول الفارابي في هذا الشأن؛ «كل واحد ممن في المدينة الفاضلة ينبغي أن يفوض إليه صناعة واحدة يفرد بها وعمل واحد يقوم به، إما في مرتبة خدمة، وإما في مرتبة رئاسة لا يتعداها، ولا يترك أحد منهم يزاول أعمالا كثيرة ولا أكثر من صناعة واحدة» (7). يحيلنا هذا الكلام على التراتبية الأفلاطونية التي قامت على وضع الناس في موضعهم الطبيعي داخل المجتمع، وما التقارب بين تناغم الكون والمدينة إلا محاولة لاخراج هذه الأخيرة من مظاهر الاختلاف والصراع التي تهيمن عليها.

لا يُمكن أن نفهم موقف الفارابي من الفلسفة إلا في هذا السياق تحديداً؛ فعندما يراهن على العلم المدني، الذي يتحصل من طريق العلم بمبادئ الموجودات والاتصال بالعقل الفعال، فإنه يرمي من ذلك إلى تحصيل السياسة المدنية القادرة على التقريب بين ملكوت الله ومدينة الإنسان، «فكما أن في العالم مبدأ أولا ثم مبادئ مبادئ أخرى تتلوه على ترتيب وموجودات آخر تتلو تلك الموجودات على ترتيب إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات رتبة في الوجود، كذلك في جملة ما يشتمل عليه الأمة أو المدينة مبدأ ما أول ثم مبادئ أخر تتلوه ومدينيون آخرون (...) حتى يوجد فيما يشتمل عليه المدينة نظائر ما يشتمل عليه جملة العالم» (8). كما أن الغاية من البحث في مبادئ الموجودات إدراك النظام الحاكم للوجود والطبيعة، والوقوف على العقل السائد فيهما، فكذلك يفضي بنا النظر في مبادئ المدينة وتراتب مكوناتها إلى وضع اليد على العقل السائد فيها باعتبارها نظاماً، وهذا يعني أن أي زيغ عن نموذج المدينة الفاضلة هو، في جوهره، زيغٌ عن النظام والعقلِ وسقوطٌ في أتون الفوضى والصراع. من علامات هذا الزيغ تشتت آراء أهل المدينة وتنافرها، وهذا ما يعني، بالضرورة، خرقاً لمبدإ المحبة الذي يشكل اللحْمة الرابطة بين مكونات المدينة في نظر فيلسوفنا، طالما أن المحبة «في هذه المدينة تكون أولاً لأجل الاشتراك في الفضيلة ويلتئم ذلك بالاشتراك في الآراء والأفعال (...) فإذا اتفقت آراء أهل المدينة في هذه الأشياء ثم كمل ذلك بالأفعال التي ينال بها السعادة بعضهم مع بعض يتبع ذلك محبة بعضهم لبعض بالضرورة» (9). الغاية، إذن، من العلم المدني هو تحصيل السعادة، بيد أن ذلك يقتضي تحصيل المحبة، وهذا لا يتأتى إلا بتوحيد الآراء، أو إن شئنا الدقة أكثر؛ بالخروج من تشتت الآراء إلى وحدة الحقيقة والنظام والعقل. لذلك يشدد الفارابي على عدم حاجة المدن الجاهلة إلى العلم المدني، «لأن الذين رئاستهم جاهلية لا ينبغي أن يسموا ملوكاً أصلاً، وأنهم لا يحتاجون في شيء من أحوالهم وأعمالهم وتدابيرهم إلى الفلسفة، لا النظرية ولا العملية» (10). وعلى ضوء هذا التصور يمكن أن نفهم موقفه من الملة والمعارف التي تدور عليها، كالفقه والكلام اللذين، ولئن كانا يساحلان العلم المدني من جهة الموضوع، فإنهما ينفصلان عنه من حيث الغرض والطريقة والمبادئ الأولى. يرى الفارابي أن «الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمةً ويجعلها أصولاً يستنبط عنها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء أخرى. فإذا اتفق أن يكون للإنسان منا قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه

ومتكلم، فتكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه» (11). سيكون علينا أن نلاحظ أن ما يهم الفارابي هو التنبيه، الضمني، إلى أن الفقيه والمتكلم لا يدركان مبادئ الموجودات بالعقل النظري بقدر ما يتلقفانها مسلمة من واضع الملة، ولما كانت الفلسفة مثالا لما في الملة، كان من الطبيعي أن ينجم عن صناعة الفقه والكلام تعدد الآراء والمذاهب (12). بذلك تكون الفلسفة وسيلة للخروج من فوضى التعدد والصراع إلى رحاب الوحدة والعقل، ولعلنا في غُنْيةٍ عن التذكير بأن ما يثوي خلف هذا الموقف من الفلسفة والفقه والكلام من وعي شقي بالصراعات المذهبية التي عاش فيلسوفنا في كنف تجلياتها المأساوية. لنسجل، في أعقاب هذه المعطيات، أن لجوء الفارابي إلى المماثلة بين نظام الكون والمدينة لم يكن، فقط، بسبب انتمائه إلى باراديغم العصور الوسطى المثخن في إيمانه بالكون المتناغم، بل إن شرطه السياسي كان له سهمه الكبير في بلورة موقفه ذاك؛ إذ لم ير في أزمته السياسية إلا جنوحا عن النظام والعقل، فطفق ينقب في التراث الفلسفي عما ينقذ به المدينة ويعيدها إلى مقام النظام، وليس العدل، في نهاية المطاف، إلا العنوان الكبير لمحاولته تلك.

2 - كثيرة هي المناسبات التي تناول فيها الفارابي مفهوم العدل. والملاحظ عليه تشديده على إظهار صلة هذا المفهوم بالمدينة وتدبيرها، الأمر الذي يوحي بأن الرجل قدم فهما «سياسياً» للعدل رغم الهالة الميتافيزيقية التي أضفاها على مفاهيم فلسفته السياسية. يتضمن كتابه العمدة، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصلاً أفرده لمفهوم العدل، حيث تناول فيه بعضاً من المعاني التي يقال بها المفهوم ذاك، انطلاقاً من توصيف لتطور الاجتماع البشري وأيلولته إلى وضع من الصراع والاحتراب يغدو معه التفكير في العدل مسألة ضرورية للخروج منه. يقول الفارابي؛ فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذن التغالب، والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها» (13). لسنا بحاجة إلى التذكير بأن هذا الموقف هو عينه موقف السوفسطائيين على النحو الذي قدمته محاولة جورجياس، والذي بمقتضاه يكون العدل تعبيراً عن نظام القوة والتدافع الناجمين عن جدلية الاجتماع السياسي وانقسامه إلى أطراف متصارعة، تحكمها الرغبة في القهر والغلبة. لذلك يتماهى العدل، وفق ها المنظور، بالمنفعة، وهذا ما عبر عنه الفارابي بقوله إن «ما هو الأنفع للقاهر هو أيضا العدل، فهذه كلها هو العدل الطبيعي، وهي الفضيلة» (14). قد يوحي هذا الكلام بأن فيلسوفنا يتبنى هذا الموقف المنفعي للعدل، وهذا ما انتهى إليه بعض الدارسين عندما اعتقدوا أنه يصدر عن تصور صراعي للعدل تحكمُه القوة والمنفعة (15). غير أن تدقيق النظر في سياقات حديثه عن هذا المفهوم يكشف أن حديثه ذاك لم يكن أكثر من عرضٍ لموقفٍ سيأْتي هو نفسُه على نقده عند وصفه لمدينة التغلب، التي يدرجها ضمن المدن الجاهلة بحسبانها خصما من خصوم مدينته الفاضلة (16). وبصرف النظر عن علاقة المدينة الفاضلة بخصومها، فإن الثابت في نهاية المطاف أن العدل الطبيعي ليس مقوما من مقومات المدينة الفاضلة عند الفارابي، طالما أنه يهبط بالاجتماع البشري إلى مستواه البدئي، ويحول بينه وبين بلوغ مراتب الكمال والسعادة والفضيلة، إذ هو علامة من علامات اندحار المحبة وأيلولة صلة المواطنين إلى قهرٍ وتغالب، في حين أن المدينة «لا تتماسك وتبقى محفوظة إلا بالعدل» (17). ما الذي يعنيه العدل إذا لم يكن هو التغالب إذن؟ وهل يمكن أن يفلت، تماماً، من قبضة التغلب والقهر والضرورة الطبيعية؟

يقول أبو نصر؛ «العدل، أولاً، يكون في قسمة الخيرات التي لأهل المدينة على جميعهم. ثم من بعد ذلك في حفظ ما قسم عليهم. وتلك الخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات التي يمكن أن يشتركوا فيها، فإن لكل واحد من أهل المدينة قسطا من هذه الخيرات مساوياً لاستئهاله» (18). يطرح هذا التعريف أكثر من صعوبة على مستوى ماهية العدل عند الفارابي، هل يتعلق الأمر عنده بمساواة أم باستئهال أم بقسط وإنصاف؟ وهل يتعلق الأمر بعدالةٍ على مستوى توزيع الخيرات التي أقر الفارابي بأن لكل واحد نصيب منها؟ وما طبيعة الخير الذي يتحدث عنه هنا؟ وبأي معنى يمكن الجمع بين مبدأي المساواة والاستحقاق؟ ليست غايتنا من طرح هذه الأسئلة إحراج الفارابي بأسئلة لا تنتمي إلى الحقل التاريخي الذي تفتق فيه وعيه، وإنما تنبيه القارئ إلى ضرورة التخلي عن الفهم المعاصر للعدل ومراتبه على نحو ما حددتها فلسفة العدالة الحديثة والمعاصرة، لأن الأمر عند الفارابي يُفهم على ضوء التصور الكلاسيكي لمفاهيم من قبيل المساواة والاستئهال والخير. فالاستئهال خاضع عنده لتراتبية المدينة ولمعيارها؛ وكما أن الاختلاف بين الأمم راجع إلى أمور طبيعية (الخلق والشيم) وأخرى وضعية (اللسان) (19) ، فإن الاختلاف بين ملكاتهم العاقلة ليس أمراً إرادياً، وإنما هو هبة من هبات العقل الفعال لأنه هو واهب المعقولات الأُول (20)، وهو ما يبرر الطابع الاستثنائي للرئيس. حينها يكون العدل مراعاة لهذه التراتبية، كما يكون «نقصه عن ذلك وزيادته عليه جور. أما نقصه فجور عليه، وأما زيادته فجور على أهل المدينة» (21). ليس الجور، هنا، مقابلاً ماهويا للعدل في حد ذاته (22)، وإنما هو نتيجة للإخلال بنظام المدينة وما يترتب عليه من شرور تستلزم العقاب (23)، والفارابي يؤكد أن عدم الإقدام على الجور يكون بسبب «الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من الخارج» (24).

لنسجل، على ضوء ما تقدم من تحليل، أن العدل عند الفارابي جزء من نسق المدينة الفاضلة، ومقياس من مقاييس درجة فضيلتها، لكنه ليس المقياس الأول، ولا الوحيد. نلاحظ أنه لم يرتفع بالمفهوم ذاك إلى مستوى القيمة المستقلة بذاتها والموجهة للاجتماع السياسي، طالما أنه كان، بالنسبة إليه، خطوة في طريق تحصيل السعادة التي تبقى الغاية القصوى من الاجتماع الفاضل. لذلك يشعر القارئ أن الفارابي يربط العدل بالقهر وبالتغالب كلما أتى على بيان مراتبه، فالعدل يبقى «طبيعياً» بالضرورة، لذلك كان بحاجة إلى قيمة أخرى تتجاوز؛ المحبة التي تلحم آراء أهل المدينة وتعبد الطريق أمامهم نحو السعادة. هل كان العدل، في فلسفة الفارابي، ضحية لهثه وراء المحبة والسعادة والفضيلة؟ لا ندعي تقديم جواب حاسم عن هذا السؤال، لكن نكتفي بالإشارة إلى أن الفارابي سيج العدل بالاستئهال وحفظ التراتبية الصارمة، فاعتبر أي خروج عنها جوراً، فكان من الطبيعي أن يعول على المحبة لترسيخ تلك التراتبية وتسويغها في النفوس. لكن، هل يمكن التفكير في العدل من دون فهم علاقته بالجور؟ ألم يكن من الممكن أن يفكر الفارابي في العدل من داخل مقولة مدن التغلب حتى يضعه في سياقه الواقعي، وحتى ينتبه إلى أن واقع التغلب (واقع الملك على حد تعبير الفقهاء والكتاب) لا يرتفع بمجرد الرهان على المحبة، فإلى أن تتحقق السعادة وتعم المحبة، يبقى العدل هو التغلب؛ وإلى أن تتحقق المدينة الفاضلة، تبقى المدن الجاهلة، والفاسقة، والضالة...الخ، هي الموجودة.

-3 للفارابي وفلسفته مكانتهما الاستثنائية عند الدارسين والمفكرين العرب المعاصرين. ليس مرد ذلك إلى

هوس هؤلاء بتاريخ الفلسفة الإسلامية ورغبتهم في اكتشاف مخزونها الفكري فقط، بل لما توسموه في فلسفته تلك من كبير فائدة في فهم مسار تشكل العقل العربي/الإسلامي، ما تعلق منه بحيزه النظري كما بحيزه العملي، الأخلاقي والسياسي. وعندما نتأمل صورة الفارابي عند المفكرين والفلاسفة العرب المعاصرين، نلحظ أن قلةً قليلةً منهم هي التي توقفت، بكثير من النقد، عند تصوره لمفهوم العدل. يبقى الفيلسوف ناصيف نصار أبرز هؤلاء، إذ اتسمت قراءته لمفهوم العدل عند صاحب كتاب الحروف بطابعها النقدي الذي أسعفه بخلخلة رؤية الفارابي لمفهوم العدل، ومن خلاله للتصور الفلسفي التراثي الحاكم لرؤيتنا لهذا المفهوم، وذلك من أجل التأسيس لفهم جديد للعدل، ينتهل من مكتسبات الفلسفة السياسية والأخلاقية الحديثة والمعاصرة، ويتبلور في ظل علاقة العدل بمسألة السلطة التي شغلت بال نصار كثيراً (25)، وحملته على تقديم نظريته في السلطة التي اعتبرها أساس كل تحديث سياسي ممكن في العالم العربي (26).

وإذا كان العدل عند الفارابي قائماً على فكرة تماثلِ تدبير المدينة مع تناغم الكوسموس، فإن نصار لاحظ ما تتضمنه هذه الفكرة من تسليم بمكانة التغلب والقهر وترسيخٍ لمنطق القوة في تدبير المدينة (27)، لذلك كان عليه أن يعيد النظر في تصور الفارابي لمفهوم العدل بحكم التناقض الحاصل بين تصورهما له؛ إذ يستوي العدل عند نصار على مقتضى الحق من حيث هو معطى بدني وطبيعي في الإنسان (28)، لذلك كان، من حيث هو قيمة، في حاجة إلى ذاتية تحتضنه وتقعد له (29)، وهذا ما يُفسر جذرية نقده للعدل عند الفارابي، لاسيما ما تعلق بحديثه عن التماهي، شبه المطلق، بين التغلب والعدل. يقول نصار: «فما هو المبرر للقول بأن القانون الذي يحكم العلاقات بين الموجودات الطبيعيى ينبغي أن يحكم العلاقات بين الناس؟ وتالياً، لماذا ينبغي أن يكون العدل الإنساني صورة عن العدل الكوني؟ (...) إن الفارق الكياني بين الإنسان وسائر الموجودات الطبيعية يحتم على فلسفة العدل أن تفرق بين العدل بين بني الإنسان والعدل بين سائر الموجودات الطبيعية»د (30). بصرف النظر عن اختزاله عدلَ الفارابي في المعنى الأول الذي يُقال به المفهوم عند هذا الفيلسوف، فإن ما يعنينا هو تركيز نصار على الاقتران بين العدل والتغالب، حيث يكون «العدل هو التغالب، والتغالب هو العدل، وما عداه مما يسمى عدلاً ليس سوى اتفاق ناتج عن الخوف أو عن الضعف، ولا يدوم إلا بدوام الخوف أو الضعف» (31). يدرك نصار أن الفارابي ما تناول العدل من هذه الجهة إلا رغبة منه في نقد مقولة التغلب، وبيانِ مفعولها السلبي على مستوى تدبير المدينة وتوحيد آرائها. غير أنه يدرك، بالقدر نفسه، أن نقدها لا يتحصل من طريق صهر مفهوم العدل في النظام الكوني وترتيبه، طالما أن الشأن الإنساني ليس متماثلاً ولا متطابقاً مع الكون ونظامه الطبيعي. لذلك يرى نصار أنه «ينبغي فصل قضية العدل بين بني الإنسان عن قضية العدل بين تلك الموجودات» (32)، وهذا ما يفترض تخليص العدل من شوائبه الميتافيزيقية التي ظلتْ تحكمُ المنظور التراثي له، سواء منها تلك التي تقتضي مراعاة التوازن بين مكونات النفس والمستوياتها، أو تلك التي تسقط التوازن ذاك على المدينة ومكوناتها. لا يعني هذا، مطلقاً، أن نصار يفصل العدل عن أي ترتيب اجتماعي ممكن، وهو الذي اعتقد أن العدل»ترتيبٌ اجتماعيٌ تاريخي، يعترفُ لكل ذي حقٍ واستحقاقٍ بحقه واستحقاقه، ويتيحُ له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له، تحت شروط معينة» (33)، غير أن هناك فرقاً

بين أن نقول إن العدل ترتيب اجتماعي قائم على الحق والاستحقاق، وأن ننظر إليه باعتباره انعكاساً لتراتبية كونية سابقة للإنسان ولشرطه السياسي. إن الترتيب الذي تناول الفارابي في ظله مفهوم العدل سابق للشرط السياسي للإنسان لأنه يصدر عن مسلمة تناغم المدينة والكون، وبالنسبة إلى نصار يمكن اعتبار ترتيب كهذا ترتيباً ظالماً، لأنه لا يقوم على معيار الحقوق الطبيعية والاجتماعية التي يملكها الناس (34)، «فكل إنسان يولد حاملا معه منظومة من الحقوق التي لا دخل لأي سلطة بشرية في تكوينها، من الحق في الحياة وأسبابها إلى آخر ما يمكن استنباطه أو استكشافه تأسيساً على هذا الحق. وكل ترتيب اجتماعي لا يقوم على احترام هذه الحقوق يخرج عن نطاق العدل» (35).

يُمكن أن نفهم من هذا القول أن نصار يرفض النظر إلى العدل والسلطة من خلال مقولة القوة والتغلب، وهو ما يقوده، حتماً، إلى تبني منظور حقوقي تغدو فيه السلطة حقا في الأمر (36). والعدل، وفق هذا المنظور، مسألةُ تموقعٍ داخل التراتب الاجتماعي أولاً، واستحقاقٍ لهذا الحق ثانياً، لذلك فهو ينأى بنفسه عن كل المقاربات المتعالية لمفهوم الحق، لاسيما منها تلك التي تنظر إليه باعتباره معطى إلهياً أو كونياً (37). وتجدر الإشارة، هنا، إلى أن دفاع نصار عن المنظور الحقوقي من خلال إقراره بأن الإنسان يولد وهو حامل لحقوق بدئية لا يعني تسليمه بفكرة القوة كمعيار للحقوق الإنسانية؛ إذ يميز بين القوة والتغالب، ويرى أن فلسفة التغالب موجهة نحو السلب بالضرورة، وهو ما يجعلها تقيم الحق على القوة، في حين يمكن أن ننتبه إلى أن القوة ليست إلا وسيلة للتغالب، ووجودها لا ينفي وجود الحق، «فإذا كان الحق موجودا بين الناس فإن وجوده لا يتوقف أصلاً على القوة، ولا على الخوف والعنف، اللذين يندرجان ضمن علاقات القوة، بل يتوقف على الخصائص والمقومات الماهوية للكائن البشري» (38). هكذا يغدو الوجود البشري منبع الحق، ويكون العدل مراعاة لهذا الأخير. من هنا استدعاء الفيلسوف العربي مفهوم الانصاف والاستحقاق باعتبارهما أساس العدل (39)، مع الدفع به لأن يصير مقوماً ذاتياً من مقومات السلطة عند نصار.

لا يساورنا شك في أن نقد ناصيف نصار للفارابي كان مرحلة من مراحل تفكيكه للاستبداد المتحدر إلينا من التراث، ومحاولة لتجفيف منابعه التبريرية التي مازال ينتهل منها كثيراً من مبررات وجوده، ونصار، بعمله هذا، يُسهم في هذا الجهد النقدي الذي بذلته جمهرة من الفلاسفة العرب في مواجهة الاستبداد. غير أن الادعاء بإمكانية استلال مفهوم العدل من مقدماته الميتافيزيقية يبقى أمرا يحتاج إلى توضيح؛ إذ من الصعب القول إن مفهوم العدل، بمعناه السياسي المعاصر، عديم الصلة بالتصور المعاصر للذات الإنسانية وشروطها الوجودية، ويبدو لي أن نصار نفسه انتبه إلى هذه المسألة فطفق يبحث في الأسس الميتافيزيقية للعدل عندما ربطه بمسألة الذات والحضور (40).

قد يبدو للبعض أن الاحتفال بالمقاربة الفلسفية للعدل لا يفيد كثيراً في ربح تلك المواجهة، طالما أنها كانت هامشية ولم تضارع قوة الخطابين السلطاني والفقهي من حيث حضورها في المجال السياسي الإسلامي (41)، غير أن ذلك لا ينفي حاجتنا إلى فهمها قصد إدراك ما حال دون اكتساح العقل الفلسفي للسياسة ومجالها، ودون بلورة فهم فلسفي واقعي للعدل ومفارقاته، وهذا ما يستلزم قراءة القول الفلسفي على ضوء صلته المتوترة بغيره من صنوف القول المستشكلة للسياسة في جغرافيا الثقافة السياسية الإسلامية في عصرها الكلاسيكي.

الهوامــش:

1 - يمكن الرجوع، في هذا الشأن، إلى كتاب؛ مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، دمشق، دار الحصاد، 1998.
2 - M, Mehdi, la fondation de la philosophie politique en Islam, Paris, Flammarion, 2000, p. 17.
3 - الفارابي، كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادئ الموجودات)، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت؛ دار المشرق، 1994، ص. 32.
4 - الفارابي، فصول منتزعة، بيروت؛ دار المشرق، 1993، ص. 46.
5 - عبد السلام بنعبدالعالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت؛ دار الطليعة، الطبعة الرابعة، 1997، ص. 82.
6 - الفارابي، السياسة المدنية، ص. 70.
7 - الفارابي، فصول منتزعة، ص. 75.
8 - الفارابي، الرسائل، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1962، ص. 16.
9 - الفارابي، فصول منتزعة، ص. 71.
10 - الفارابي، كتاب الملة (ونصوص أخرى)، تحقيق محسن مهدي، بيروت؛ دار المشرق، الطبعة الثالثة، 2001، ص.74.
11 - المصدر نفسه، ص. 76.
12 - أنظر نقد الفارابي للتوظيف السياسي للدين في الفصل السادس والثلاثين من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة تحت عنوان؛ القول في الخشوع.
13 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت؛ دار المشرق، الطبعة الثامنة، 2003، ص.157.
14 - المصدر نفسه، ص. 158.
15 - هذا موقف ناصيف نصار من العدل عند الفارابي، أنظر ما سيأتي من حديث عن نصار.
16 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. 166
17 - بنعبدالعالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص. 83.
18 - الفارابي، فصول منتزعة، ص. 71.
19 - الفارابي، السياسة المدنية، ص. 71.
20 - المصدر نفسه، ص. 32، 71.
21 - الفارابي، فصول منتزعة، ص. 71.
22 - كما هو الشأن عند الفيلسوف المعاصر أمارتيا صن مثلا، الذي يعرف العدل بأنه محاربة للجور.
23 - الفارابي، فصول منتزعة، ص. 73.
24 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. 158.
25 - ناصيف نصار، منطق السلطة؛ مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت؛ دار أمواج، الطبعة الثانية، 2001، ص. 11.
26 - نبيل فازيو، الفلسفة في معترك العدل؛ قراءة في تصور ناصيف نصار لجدلية السلطة والعدل، مجلة المستقبل العربي، العدد 424، حزيران 2014. ص. 71
27 - نصار، منطق السلطة، 244.
28 - ناصيف نصار، الذات والحضور، بحث في مبادئ الوجود التاريخي، بيروت؛ دار الطليعة، 2008، ص. 376.
29 - الصفحة نفسها.
30 - نصار، منطق السلطة، ص. 244.
31 - المصدر نفسه، ص. 243.
32 - المصدر نفسه، ص. 244.
33 - المصدر، ص. 237.
34 - نصار، منطق السلطة، ص. 238.
35 - المصدر نفسه، ص. 239.
36 - المصدر نفسه، ص. 7.
37 - المصدر نفسه، ص. 236.
38 - المصدر نفسه، ص. 246.
39 - نصار، الذات والحضور، ص. 389.
40 - المصدر نفسه، ص. 376.
41 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص. 102.

«الدرس الفلسفي» بالتعليم الثانوي التأهيلي بالمغرب : رؤية نقديــة

إسماعيل فائز *faiz86smail@gmail.com*// أستاذ الفلسفة بالتعليم الثانوي التأهيلي. الريصاني

يطرح «تدريس الفلسفة» مجموعة من الإشكالات التي تبتدئ ــ ربما ــ بالتساؤل عن إمكانية تدريس التفلسف (كاختيار بيداغوجي رسمي) أو «تدريس ما لا يمكن تدريسه» (1) بعبارة جاك دريدا. وتمر بمساءلة الشروط المؤسساتية والبيداغوجية والديداكيتية لهذا التدريس، كي يكون مثمراً ومجدياً، ولا تنتهي مع إثارة قضايا السياق السياسي والسوسيو- ثقافي الذي يتم في إطاره هذا التدريس.

وإذا كان مدرس الفلسفة يروم مساعدة المتعلم على «تعلم التفلسف» (أي التفكير الفلسفي العقلاني والنقدي المتشبع بقيم الحرية والاختلاف...) فإنه من باب أولى أن يضع ممارسته الفصلية على محك النقد. لتبين أهم العوائق/ الأعطاب التي تعترض هذه السيرورة، ويقترح البدائل/الحلول الممكنة، مستحضراً الجدلية القائمة بين الجانب النظري والشق التطبيقي من الممارسة الفصلية.

في هذا السياق تأتي هذه الورقة/المساهمة ــ المتواضعة ــ لا لتقدم حلولاً ناجزة، بل بشكل أساس لتفتح الباب مشرعا على جملة من الأسئلة والهموم التي تؤرق بال كل غيور على «الدرس الفلسفي بالمغرب» (خاصة بالثانوي التأهيلي).

وبغية تسليط الضوء على هذا الأمر سنتطرق لمحاور ثلاثة:

أولاً : عوائق «تدريس التفلسف» بالثانوي التأهيلي

ثانياً : ملامح من التجربة الفصلية

ثالثاً : نحو اجتراح بدائل/حلول ممكنة.

المحور الأول : عوائق «تدريس التفلسف» بالثانوي التأهيلي

لا نفشي سراً إن قلنا أن «الدرس الفلسفي» بالتعليم الثانوي التأهيلي بالمغرب (والتعليم الجامعي أيضا) يواجه ثلة من التحديات التي تحول دون نجاعته، وتقف عائقا أمام ترسيخ الفكر الفلسفي العقلاني والنقدي في المجتمع المغربي. وبالنظر لصعوبة جرد كل الأعطاب ــ في هذا المقال المتواضع ــ فإننا سنشير إلى أبرزها فقط.

1 - العوائق السوسيوثقافية :

- التمثلات الاجتماعية السلبية حول المدرسة عموما (أزمة ثقة المجتمع في المدرسة)، وحول الفلسفة خصوصا. إن التلميذ المغربي يأتي إلى درس الفلسفة وهو محمل بالعديد من الآراء والأحكام المسبقة حول

الفلسفة، والتي تسمها وتسم مدرسها بسمات سلبية (2) («مادة الحمقى» «مادة صعبة وكلها عقد» «مادة عقيمة لا تفيدنا في حياتنا» «تؤدي إلى الشرك والإلحاد»... والكلام لعينة من التلاميذ). وتشكل مثل هذه التمثلات حاجزا سيكولوجيا يمنع المتعلم من الإقبال على درس الفلسفة بحماس وشغف.
- انتشار ظواهر الشعوذة والسحر والإقبال على شراء واستعمال التمائم، وزيارة الأضرحة والمواسم طلبا للعون والاستشفاء...في المجتمع المغربي. ولا شك أن بروز تفكير عقلاني رهين بإعادة النظر والقطع مع الممارسات الخرافية التي لا يقبلها لا العقل والدين، لتهيئة تربة خصبة للتفكير الفلسفي. وفي ظل وجود مثل هذه الظواهر يصعب «دفع المتعلم» إلى إعمال العقل بشكل نقدي.
- يتطلب «الدرس الفلسفي» الانفتاح على حقول معرفية عدة كالعلوم الطبيعية والإنسانية والآداب... لاستيعاب مجموعة من الإشكالات التي يصادفها المتعلم في برنامج المادة. أي أن الأمر يتطلب من المتعلم (والمدرس(ة) طبعاً) امتلاك رصيد معرفي منفتح وغني...وأمام أزمة القراءة التي يشهدها مجتمعنا يظل هذا الأمر بعيدا عن المنال، ويسهم في غربة «الدرس الفلسفي».
- ثقافة الرأي الواحد: تعودنا على الإنصات للرأي الواحد باعتباره «الرأي الأصوب» (رأي الاب داخل الأسرة ــ رأي المدرس داخل الفصل ــ رأي «الفقيه الرسمي» في الشأن الديني- رأي الزعيم داخل الحزب ــ رأي الحاكم «الأوحد» في تدبير الشأن العام...). ولأن التلميذ استدمج ثقافة الفكر الأحادي فإن التعرف على رؤى متعددة، وتصورات «متضاربة» في مادة الفلسفة يعكس بالنسبة له ضعف وعقم الفلسفة كأسئلة بدون أجوبة، لا غناها وانفتاحها على الاختلاف والنقاش العقلاني ...إلخ.

2 - العوائق السياسية :

ويبرز في التعامل «التكتيكي» لا «الاستراتيجي» من طرف الدولة مع «تدريس مادة الفلسفة». فلمواجهة التيار اليساري والإيديولوجية الماركسية سعت الدولة إلى محاصرة الفلسفة داخل الجامعة (إغلاق معهد السوسيولوجيا، حذف شعبة الفلسفة من كليات الآداب الجديدة ــ إنشاء شعب الدراسات الإسلامية (3) ...) وحين لاحظت صعود تيارات الإسلام السياسي (التي تنازع النظام شرعية الحكم) «استنجدت بتدريس الفلسفة» بهدف « تلجيم المد الأصولي» من جهة، واحتواء الخطاب الفلسفي (المشاغب) من جهة أخرى. ويبرز هذا التعامل «التكتيكي» كذلك في إهمال البحث العلمي عامة، وفي مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية خاصة.

3 - عوائق بيداغوجية - ديداكتيكية

- اختيار المقاربة بالكفايات : تقر الاختيارات الرسمية بضرورة اعتماد المقاربة بالكفايات كمدخل ل»تعليم التفلسف» (وفق البيداغوجيا الكانطية التي لا تلغي البيداغوجيا الهيغلية كليا). بيد أن هذا الاختيار، وإن كانت له مبرراته القوية وإيجابياته التي لا يمكن إنكارها، إلا أن ذلك لا ينبغي أن يجعلنا نغض الطرف عن محدوديته، والتي تكمن أساساً في تغليب الجانب المنهجي التقني (الخطوات المنهجية المجزأة في الكتابة الفلسفية، وهو أمر تكرسه الأطر المرجعية المحينة 2014 الخاصة بالتقويم في مادة الفلسفة) على

حساب الروح الفلسفية (روح التأمل والشك والأشكلة والمفهمة والحجاج والتفكيك والنقد...). ويمكن ــ ربما ــ تفهم هذا الأمر إن نحن استحضرنا المرجعية الاقتصادية للمقاربة بالكفايات (4).

«إن الدرس الفلسفي يخسر كثيرا حينما يتحول إلى مختبر للتمهير، حيث تصبح المهارات غايات في ذاتها، وفي ذلك غربة حقيقية للدرس الفلسفي، لأنه من جهة يبتعد عن خدمة ملكة الفكر [...] ومن جهة أخرى يصبح أسير مهارات عابرة وبالتالي أسير تعلم المحو» (5).

فلا غرو إن كنا نصادف نماذج من كتابات التلاميذ قد تراعي الجانب المنهجي - خطوة بخطوة - لكنها تتسم بالنمطية وغياب الإبداع... وتفتقد للروح الفلسفية، ومما يزيد الطينة بلة انتشار والإقبال على «استهلاك» المؤلفات التجارية في مادة الفلسفة التي تدعي تقديم الوصفات الجاهزة للمتعلم لكتابة إنشاء فلسفي مدرسي.

- مشاكل التأليف المدرسي: فالمتفحص للكتب المدرسية في مادة الفلسفة سيجد بها الكثير من العيوب المرتبطة بسوء الترجمة أحيانا، والاختيار غير الموفق للنصوص، وتقديم عروض وملخصات تكرس سلبية التلميذ، وتضعف فيه روح البحث عن حلول للإشكالات الفلسفية. دون أن ننسى اعتماد العرض التقليدي ــ في هذه الكتب - مما يقوض عملية الأشكلة... إلخ (6).

- مشكلة الضعف اللغوي للمتعلم: يقول هايدغر «إن اللغة مسكن الوجود»، ونعرف حاليا الارتباط الوثيق بين الفكر واللغة، بحيث يستحيل تصور أحدهما دون الآخر. وبالنظر إلى الضعف اللغوي للمتعلم فإنه من الصعب تعليم/ تعلم الكتابة الفلسفية في غياب امتلاك رصين للغة العربية الفصحى . فقد تجد بعض التلاميذ الذين يستوعبون المضامين الفلسفية، ويتعاملون معها بفكر نقدي، غير أن عدم تمكنهم من اللغة يشوه كتاباتهم، ويفقد أفكارهم قيمتها (7).

- إن الاكتظاظ الذي تعرفه الفصول الدراسية، وعدم تلاؤم الغلاف الزمني المخصص للمادة مع حجم المقررات الدراسية (خاصة بالنسبة للثانية من سلك البكالوريا، وبالأخص شعبتي الآداب والعلوم) يدفع بالمدرس، في الكثير من الأحيان، إلى تعليم الفلسفة لا التفلسف. أي إلى نقل معارف فلسفية للمتعلم الذي يحفظها ليستظهرها لحظة التقويم، وسرعان ما يتخلص منها عند «التحرر من قيود الامتحان». إذ يتم الانشغال بمسألة الفشل والنجاح والجانب المعرفي على حساب «هاجس» التفلسف.

علاوة على ذلك يحول الاكتظاظ داخل الفصول الدراسية دون إعطاء التمارين الفلسفية العناية التي تليق بها، ودون التمرن على الكتابة الفلسفية داخل الفصل، ويفرض على المدرس تقليص مساحة الحوار. بل ويتحول النص الفلسفي المفعم بالحياة إلى نص عادي. هذا فضلا عن تعامل بعض المدرسين مع النصوص الفلسفية باعتبارها غايات في حد ذاتها لا وسائل لتعلم التفلسف، مما يجعل النص الفلسفي عائقا أمام التفلسف لا دعامة له.

- مدرس الفلسفة «داعية إيديولوجياً»: إن تحويل الدرس الفلسفي إلى مسرح للدعاية الإيديولوجية (أي اختزال الفلسفة في فلسفة واحدة) (8) يفرغه من مضمونه الفلسفي والنقدي. وأكثر ما يمكن أن ينتجه مثل هذا الدرس مريدون وأتباع لا قدرة لهم على التفلسف والإبداع. ويصير المدرس «شيخا» ينطق بالحقيقة المطلقة. ويتعمق الانغلاق المعرفي لدى المدرس، وعدم مواكبة التطورات المعرفية المتلاحقة.

وغني عن البيان أن هذا الأمر يصيب الفلسفة في مقتل، ويفقد «الدرس الفلسفي» قيمته المضافة، والتي تكمن في التربية على قيم الحرية والإبداع وقبول الاختلاف والحوار... إلخ (9).

- لا تفوتنا أيضاً الإشارة إلى المشاكل التي يعانيها درس الفلسفة بالجامعة المغربية، والتي تنعكس سلبا على التكوين الأساس للطلبة/ الأساتذة (مستقبلاً). إلى جانب ضعف التكوين البيداغوجي بالمدارس العليا للأساتذة سابقا [المراكز الجهوية للتربية والتكوين حالياً]، وكذا ضعف التكوين المستمر، والتكوين الذاتي... كل هذا يلقي بظلاله، ولا شك، على تعليم/تعلم «التفلسف» بالتعليم الثانوي التأهيلي، ويكرس أزمة «الدرس الفلسفي» بالمدرسة المغربية.

المحور الثاني : ملامح من التجربة الفصلية

كشفت لي تجربة التدريس ــ القصيرة والمتواضعة ــ أن «الدرس الفلسفي» يظل بناء غير مكتمل يحتاج من المدرس(ة) إخضاعه «لمطرقة» النقد. وينبغي للمدرس (ة) أن يملك من التواضع ما يجعله يستفيد من ملاحظات هيأة التأطير التربوي، ومن زملائه وتلاميذه أيضا. كما ينبغي العمل دوما على تنقيح هذا الدرس وإغنائه (من هنا تبرز أهمية التكوين الذاتي).

ولأن» الدرس الفلسفي « ينبغي أن ينفتح على قضايا المجتمع، وهموم المتعلمين والمتعلمات، ومن هنا تبدى لي أهمية تشجيع التلاميذ على القراءة (قراءة كتب وتلخيصها)، وإنجاز عروض تفتح «الدرس الفلسفي» على محيطه، وعلى هموم المتعلمين، كي لا يظل حبيس جدران الفصل. وكذا استثمار الوسائط السمعية البصرية، كلما أتيحت الفرصة، في إنجاز الدروس، وإخراجها من الرتابة (مع حث التلاميذ على مشاهدة الأشرطة السينمائية والأفلام الوثائقية ذات البعد الفلسفي).

لقد تبين لي أيضاً أن سلبية التمثلات الاجتماعية حول الفلسفة لا تمنع من قدرة «الدرس الفلسفي» على التأثير فيها، والأخذ بيد المتعلم لبلورة منظور إيجابي حول الفكر الفلسفي (ولم لا مواصلة مسار اكتشاف الفلسفة في التعليم العالي). ولا يستطيع المدرس(ة) مساعدة المتعلم(ة) في تحقيق الأمر ما لم يكن «الدرس الفلسفي» فضاء للحوار وقبول الاختلاف، واحترام آراء التلاميذ. فمادة الفلسفة هي «ذلك المتنفس الفكري الجميل» و»مادة تساعد على تنمية الفكر» «وفضاء فسيح للنقاش وتبادل الآراء». (وهذه العبارات شهادات حرفية لبعض التلاميذ). وهذا مما يثلج الصدر، ويبعث على الأمل والتفاؤل بإمكانية غرس بذور الثقافة الفلسفية داخل مجتمعنا.

ثالثا : نحو اجتراح بدائل/ حلول ممكنة

لا يمكن «للدرس الفلسفي» بالمغرب أن يسهم في تكريس فكر عقلاني ونقدي، وأن يستنبت داخل المجتمع قيم الحداثة والتسامح والقبول بالاختلاف والتعايش والحوار...الخ بمعزل عن السياق السوسيوثقافي والسياسي عموماً. ولا يمكن تصور درس فلسفي ناجع وذي جدوى في ظل منظومة تعليمية معطوبة. لذلك فاجتراح حلول لتجاوز العراقيل السالفة الذكر لا يمكن أن يكتمل بدون امتلاك الدولة إرادة سياسية لبناء مدرسة حداثية تكرس الفكر العقلاني، بعيدا عن النزعة العقلانية الأحادية والتقنوية التي تلغي

الجوانب العاطفية والوجدانية وعنصر المخيال/ الأسطورة (بالمعنى الانثروبولوجي المعاصر).
ينبغي أن نعي أيضا أن ازدهار الفكر الفلسفي لا يمكن أن يتم إلا في إطار مجتمع حر، ونظام ديمقراطي، وفي إطار دولة الحق والقانون. إذ المجتمعات المستبدة لا يمكن أن تسمح للإنسان/المواطن بأن يتنسم عبق الفكر الحر. وستظل دروس الفلسفة حول الحق والعدالة والواجب والحرية والسعادة...جوفاء، مالم يكن التلميذ المغربي قادراً على تلمس هذه المفاهيم في مؤسسات الدولة، وفضاءات المجتمع.
لا يفوتنا أيضاً أن نشير إلى أن انتعاش «الدرس الفلسفي» مقترن (بشكل تفاعلي) بكسب رهان بناء المجتمع الحداثي المتقدم (على أن الحداثة ليست وصفة جاهزة تستورد، وليس للتقدم نموذج واحد أوحد يقترض من الآخر). وهو رهان لا يمكن اكتسابه إلا بالتأسيس لثورة ثقافية، تجعل القراءة سلوكا يوميا للتلاميذ والمواطنين (إنشاء وفتح المكتبات المدرسية والرقمية، وإنشاء ودعم المقاهي الأدبية...).
ومن المطلوب أيضا التفكير في تدريس الفلسفة للأطفال. إذ لا يعقل أن يطلب من «الدرس الفلسفي» أن يغير أو يزعزع «قناعات»/ تمثلات عمرت لسنين، واستقرت في الوعي واللاوعي. وسيكون وضع مدرس الفلسفة أشبه بمحنة سيزيف. ولعل تجربة الفيلسوف الأمريكي ماثيو ليبمان Mathew Lipman في تدريس الفلسفة للأطفال (الاعتماد على القصص الهادفة في مشروعه البيداغوجي) وظهور» تيار الفلسفة للأطفال» ما يشجع على التفكير في الأمر، وخوض التجربة. (ألا يمتلك الطفل روح «الشغب الفكري» والسؤال التي سرعان ما يتم وأدها من طرف الأسرة والمدرسة؟) (10).
ومن حيث البعد البيداغوجي- الديداكتيكي فإنه من الضروري أيضا إعادة النظر باستمرار في المناهج التربوية، والبرامج والمقررات الدراسية لمسايرة التطورات المعرفية، وملامسة هموم وحاجات التلاميذ، وتحقيقا للانسجام في شخصية المتعلم. كما أنه من المهم فتح نقاش حول استبعاد الفكر الإسلامي من دروس الفلسفة، إذ ترك هذا الفكر عرضة لاستغلال «الإسلام السياسي».
من المهام المستعجلة أيضا العمل على التخفيف من كثافة البرامج والمقررات (إذ العبرة ليست بالكم) (11)، وملاءمتها مع الغلاف الزمني المخصص للمادة، حتى لا يصير هاجس المؤسسة والمدرس والتلاميذ إتمام المقررات بغض النظر عن الكيف. وكذا إعادة النظر في طرق التقويم (حتى يأخذ بعداً تركيبياً مما يسمح بالقطع مع ظواهر الغش والاعتماد على الحفظ).
وعلى عاتق «مدرس الفلسفة» تقع مهمة التشبث بالتكوين الذاتي، والعمل على ربط الفلسفة بالواقع والحياة اليومية، وإعادة النظر في المقولات الجاهزة التي قد تسيء «للدرس الفلسفي»، من قبيل الفكرة القائلة بأن الأسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة (12). كما أن نسج علاقات إنسانية وتواصلية بين المدرس والمتعلم قد يذيب الكثير من الجليد، ويسهل عملية التعليم/التعلم.
وبالنظر لكوننا نعيش «عصر الصورة»، فإنه لا يمكن إنكار أهمية الوسائط البصرية والسمعية في «الدرس الفلسفي» (13)، وإن كانت عوائق الاكتظاظ، وعدم توفر قاعات الدروس على تلك الوسائط، تمنع في الكثير من الأحيان تفعيل هذه الخطوة.
ومن المهم ألا يتم حصر وتنميط الكتابة الفلسفية في شكل المقال الفلسفي. إذ يمكن التفكير في الانفتاح على أشكال إبداعية أخرى من الكتابة الفلسفية (الرسائل ــ المحاورات ــ القصائد الفلسفية ــ الشذرات ...) (14).

على سبيل الختم

لا ينبغي إذن أن يتم حصر مشاكل «الدرس الفلسفي» في الجانب البيداغوجي- الديداكتيكي فقط، ويتم تناسي أن الدرس الفلسفي يتم داخل إطار مؤسساتي تتحكم فيه اعتبارات سياسية واقتصادية وتاريخية واجتماعية. وما لم ننظر إلى الأمر وفق مقاربات متعددة فسنظل عاجزين عن إدراك عوائق «تدريس التفلسف»، ولن تكون الحلول التي نقترحها ذات جدوى.

تجدر الإشارة أيضاً إلى ضرورة الحذر وأخذ مسافة نقدية من كل المحاولات الرامية إلى تنميط «الدرس الفلسفي بالثانوي»، وجعله درساً «حرفياً» أو «ممهنناً» عادياً، بعيداً عن روح «التفلسف». ولا يعني ذلك بطبيعة الحال التخلي عن الخطاب البيداغوجي- الديداكتيكي، بقدر ما يعني حضوره بالشكل الذي يتوافق وجوهر الفلسفة القائم على التفكير النقدي البناء.

وعلينا أن نعي أن الحاجة إلى «تدريس التفلسف» - باعتبار الحق في التفلسف حقاً عمومياً- حاجة مجتمعية لا مجرد ترف فكري، إن نحن أردنا الانخراط في المجتمعات الديمقراطية.

الهوامــش :

1 ـ لمزيد من الاستيضاح يراجع "مسارات الدرس الفلسفي بالمغرب" ل "عز الدين الخطابي" (خاصة الفصل الثاني بيداغوجية الفلسفة، من التأسيس إلى الاختلاف". منشورات عالم التربية ط1، 2002.
وأنظر أيضا عبد القادر المذنب، "الفلسفة، فكر وبيداغوجيا"، دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2000.

2 ـ أنظر: المامون الحسين، التمثلات الاجتماعية كعائق أمام درس الفلسفة، على الرابط:
.http://falsfatyi.marocprof.net/post/91574

3 ـ أنظر: الدرس الفلسفي بالمغرب، حوار مع د كمال عبد اللطيف. www.aljabriabed.net/n54_05kamal.htm

4 ـ أنظر: محمد أعراب، "الفلسفة والتدريس بالكفايات بالتعليم الثانوي التأهيلي". خاصة الفصل المعنون ب "مطالب الجودة ومشروعية خطاب الكفايات.

5 ـ عزيز لزرق،" الدرس الفلسفي بالثانوي
www.aljabriabed.net/n48_09lazrak.htm

6 ـ أنظر مثلاً الملاحظات النقدية التي سجلها د ناصر السوسي حول الكتاب المدرسي "في رحاب الفلسفة على الرابط:
www.anfasse.org/2010-12-30-16-04-13/2010-12-05-17-19-19/4301

7 ـ عبد الرحمان اليعقوبي، إشكالية الضعف اللغوي عند التلميذ في التعليم التأهيليwww.tarbawiyat.net/news8607.html

8 ـ أنظر: الحسين حريش، درس الفلسفة بالمغرب...كل شيء إلا الفلسفة، على الرابط:
www.hespress.com/opinions/16757.html

9 ـ أشار الدكتور عبد السلام ديرار في مقال رائع إلى أهم المزالق التي تهدد درس الفلسفة. أنظر:-www.anfasse.org/2010
12-30-16-04-13/2010-12-05-17-19-19/4886-2012-11-15-21-07-19

10 ـ مصطفى بلحمر، الطفل والفلسفة: هل هناك فلسفة قاصرة؟ على الرابط:
http://tafalsouf.com/PagePhiloMineureMus.htm

11 ـ أنظر: جمال هشام، برامج الدرس الفلسفي في التعليم الثانوي التأهيلي، مسألة اللاتوازن بين الكم والكيف، على الرابط:
www.aljabriabed.net/n54_10hicham.htm

12 ـ الفلسفة درساً وتهديد المزالق.عبد السلام ديرار(م م).

13 ـ أنظر: شوقي المصطفى، المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصورة، دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، ط 1، 2005. (صص102-93).

14 ـ مصطفى بلحمر، "الطفل والفلسفة:هل هناك فلسفة قاصرة ؟". (م م).

رواج السوق الدينية في قلب الاجتماعية الإنترنيتية

بشرى زكاغ *b.zougagh@hotmail.com* // باحثة من المغرب

مقدمة :

منذ العصر القديم سارعت الأمم والحضارات نحو التقدم والتطور، تلافياً لخطر الموت والانقراض من جهة وسعيا نحو الاكتمال من جهة أخرى، غير أن التقدم المتسارع الذي شهده القرن الماضي، ضاعف من الخبرة البشرية لدرجة فاقت بكثير حصيلة كل العصور الماضية، هذه الخبرة تضاعفت أكثر فأكثر مع مطلع الألفية الثالثة، حتى صارت الحضارة البشرية أشبه براكب قطار زمني يخترق التطور اختراقاً، وكلما توغل في المستقبل إلا وزادت سرعة اختراقه.

تم ذلك كله بفضل تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الحديثة خاصة شبكة الإنترنيت، والتي استقت قوتها ليس من تمظهرها كحالة معرفية نوعية، بل على العكس من ذلك، لأنها تحمل نموذجاً حداثياً ساهم في بلورة العديد من الظواهر الاجتماعية والاقتصادية الجديدة، ودمور وتراجع ظواهر أخرى.

مثال ذلك ظهور مؤشرات كثيرة تشير إلى تنامي المجتمعات الافتراضية داخل شبكة الإنترنيت، أو ما أطلق عليه في هذا البحث بالاجتماعية الإنترنيتية، هذه الأخيرة سمحت للأفراد بتمثل ذواتهم وعوالمهم كيف يشاؤون ويبتغون وكأنهم في بيئة طبيعية، ولكن بوسائل تكنولوجية سمحت بظهور ثقافة دينية جديدة أو بالأحرى سوق دينية جديدة، تؤشر على تنامي اقتصاد الاعتقاد وظهور منتجين ومزودين جدد يعرضون بضاعتهم بشتى الطرق، ومستهلكين كثر يتبضعون ما لذ وطاب لهم من أشكال وممارسات وتطبيقات، بما يوافق قناعاتهم ومشاعرهم ويخدم حاجاتهم وشغفهم الروحي والنفسي وبناء وترميق الهويتية لديهم.

بناءً على ما سبق سنسعى للإجابة عن التساؤلات التالية: ما هي مقومات السوق الدينية واقتصاد الاعتقاد؟ ما علاقتها بالإجتماعية الإنترنيتية؟ كيف ينشط هذا السوق؟ وهل متاح للجميع التدخل فيه؟ كيف يمكن للمنتجات الدينية أن تتجاوز المحلي إلى العالمي ويصبح بالإمكان استهلاكها في أي مكان؟

أولاً: الدين والسوق الدينية والاجتماعية الانترنيتية: إشكالية مفاهيمية

- **حول مفهوم الدين**

احتدم الجدال بين العلماء والأكاديميين والفقهاء في تحديد مفهوم الدين تحديدا دقيقا، وأثره على الإنسان والمجتمع، تبعا لمجال الاشتغال والتخصص العلمي والمنهج المستخدم، على أساس أن الدين معتقدات وتطبيقات. ولذلك يمكن أن نُعرّف الدين كإيمان وعبادة باعتباره « نظام عقائد وممارسات متعلق بمدلولات علوية ذات صلة بالعالم الغيبي» (ستارك وإياناموني، 2012، ص71)، أي عبارة عن إيمان بقوة سائدة تحكم

الأرض، وعبادة تلك القوة، كذلك يعرف راد كليف براون R.C.Brawn الدين على أساس أنه «التعبير بشكل أو آخر عن حالة الإحساس بالاعتماد والتبعية لقوى خارجة عن أنفسنا، ويرى من ذلك أن التعبير الأساسي عن هذا الإحساس هو الشعيرة « (بيومي، 1981، ص177)، كما اعتبرت الممارسات والسلوكات الدينية معقل تعريف سانت جيمس S.James للدين، والذي صرح هو الآخر بضرورتها وأهميتها قائلاً: «إن العقيدة التي لا تدور حولها شعائر أو طقوس تموت لأنها تكون وحيدة منعزلة، ومن ناحية أخرى فإن الشعائر والطقوس المجردة من كل اعتقاد ديني ليست من الدين في شيء» (فريزر، 1998، ص174). بعبارة أخرى يشير مفهوم الدين والتدين إلى نمط سلوكي وأسلوب حياة بغرض التمسك والالتزام بأفكار المعتقد الديني وتعاليمه، إذ يتميز بالإرادة لتعديل السلوك استجابة لمضمون العقيدة الدينية وينطبق ذلك على معظم الأديان والمعتقدات، غير أننا كثيرا ما نجد الباحثين قد اتفقوا على التطبيقات ولكن معالجتهم للمعتقدات تكون جد متباينة.

فمنهج التحليل النفسي مثلا يجعل منه شأنا فرديا وينبثق مما هو فردي وذاتي في الإنسان، باعتباره متجذرا بصفة جوهرية في العقل الإنساني، بينما المنهج الاجتماعي يعتبره شأنا خاصا بالجماعة أو المجتمع الذي يؤمن به، حيث يركز النموذج الوظيفي الذي أسسه إميل دور كايم Durkheim على الوظيفة الإيجابية للدين في حفظ وصيانة النظام الاجتماعي، كما حاول ماركس فيبر Weber اختبار نظريته عن العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وظهور الرأسمالية عن طريق دراسة الدين والاقتصاد، ونظر ماركس Marx إلى الدين نظرة سلبية باعتباره أفيون أو مخدر الشعوب، من خلال ربط الدين بالعزاء الوهمي والسعادة المزيفة والوعي الزائف ووقوع الناس في الاغتراب والبقاء في وضع مقلوب، وفي مجال الأنثروبولوجيا رأى مالينوفسكي Malinowski أن الدين عبارة عن استجابة لضغوط عاطفية وأنه لا يستمد أساسه من المجتمع نفسه ولكن من حاجات الأفراد العاطفية.

ونتيجة لما سبق تم تطوير الدين عبر أشكال مختلفة في شتى الثقافات، حيث بعض الديانات ركزت على الاعتقاد، في حين أكد آخرون على أهمية البعد الواقعي والوظيفي للدين، كما أن بعض الديانات ركزت على الخبرة الدينية الذاتية للفرد، في حين رأى البعض الآخر أن أنشطة المجتمع الدينية تعتبر ذات أهمية أكثر.

خلاصة القول إذن يرتبط الدين بالوعي الجمعي والذاكرة الجماعية والمشاعر المشتركة بين أفراد مجتمع بعينه كيفما كانت طقوسه وتطبيقاته، حيث يؤكد رينيه جيرار.R Girard على أن «الدين هو أساس الاجتماعي وأن القاعدة الاجتماعية دينية أو لا تكون» (Girard, 1972, p69)، مؤسسا بذلك روابط روحية وميثاقاً أخلاقياً يجعل كل فرد من المجتمع يحس بالمصير المشترك والانتماء الى هوية ثقافية معينة تستمد قوامها من أنساق المعتقدات والتطبيقات.

- **حول مفهوم الاجتماعية الإنترنيتية**

تدور حركة التطور البشري العالمية اليوم بكل أبعادها ومحاورها الإقتصادية والعلمية والثقافية والاجتماعية في فلك تكنولوجيا المعلومات وارتباطها بتطور الاتصالات، خاصة شبكة الإنترنيت، وهو محور شامل غير طبيعة العلاقات الاقتصادية والانسانية والثقافية والعلمية، وجعلها تدور في دينامية

وتغير آلي متسارع، الأمر الذي مهد تدريجيا لبروز ظاهرة اجتماعية جديدة داخل شبكة الإنترنيت، تختلف كلية عن الاجتماعية الواقعية، حيث أوضح بارلو Barlow أن الحياة فيها أصبحت مؤسسة على أولوية الحريات الفردية والالتزام بالتعددية والتنوع والمجتمع (Barlow, 1996, p53))، وترتكز نظرية الاجتماعية الانترنيتية في هذا السياق على وجود الفضاء الافتراضي كحقيقة لها أبعادها المختلفة داخل شبكة الإنترنيت، وهذه النظرية أتت في نهاية سلسلة من الاجتهادات العلمية والاختراعات التكنولوجية التي من الممكن إرجاعاها إلى أكثر من قرن مضى.

إن ظاهرة نشوء الاجتماعية الانترنيتية (منى محمود علي، 2011) أو الشبكة الاجتماعية (رحومة، 2008)، قد أعادت إلى الواجهة النقاشات الواسعة التي عرفها تحديد مفهوم المجتمع والفاعل الاجتماعي، حيث احتدم الجدال بين الأكاديميين طويلا بشأن هذا المصطلح، وانتهى الأمر بضياع المفهوم، خاصة مع ظهور مؤشرات كثيرة تشير إلى تقلص المجتمعات المحلية، واقتراب اختفاء ما كان يعرف بالأمكنة الثالثة، وهي الأمكنة الاجتماعية التي كان يرتادها الناس للقاء بعضهم البعض والحديث عن شؤونهم الشخصية والتخلص من الأعباء اليومية وقيود العمل والرسميات، «وقد لاحظ أولدنبرغ Oldenburg انكماش هذه الأمكنة الثالثة في حياة المجتمعات الغربية» (رحومة، 2008، ص63)، مما انعكس سلبا على تماسك المجتمعات وترابطها، الأمر الذي أدى إلى تحلل الرابط الاجتماعي وتراخيه لدى الجماعات المشتركة في المجتمع المحلي.

في مقابل هذا التراجع والتحلل برزت المجتمعات المحلية الافتراضية أو الجماعات الإنترنيتية التي لاقت قبولاً وانتشاراً واسعاً لدى المشاركين على الإنترنيت، واعتبرت بذلك أمكنة ثالثة جديدة لكن افتراضية مثل مواقع التواصل الاجتماعي وغرف الدردشة والقوائم البريدية والبريد الالكتروني وغيرها، حيث تشير الاحصاءات إلى أن موقع التواصل الاجتماعي»الفيسبوك« مثلاً بلغ عدد المنتسبين إليه أكثر من 900 مليون مستخدم يتصل أكثر من نصفهم بالموقع مرة في اليوم على الأقل، ويمضون أكثر من 20 دقيقة في الإبحار عبر صفحاته وفق إحصاءات أليكسا Alexa لترتيب المواقع.

إن الأفراد وفي العصر التكنولوجي أو ما بعد الحداثة بالمنظور السوسيولوجي الحديث، ووفق «الوعاء الشبكي المعلوماتي للمجتمع الكوني وبخاصة في الفضاء الرقمي الالكتروني المطلق» (رحومة، 2008، ص147)، أصبحوا يتوجهون أكثر فأكثر نحو خيار الاجتماعية الإنترنيتية وما تتيحها عوالمها الافتراضية من حرية أكثر في القول والفعل، بما في ذلك الشأن الديني اعتقاداً وممارسة أيضاً، حيث لم تعد القناعات الدينية مرتبطة بعملية برمجة فردية تضمن إمكان إعادة إنتاج السلوك والوعي الديني، وإنما حصيلة تفاعل وترابط أوسع وأشمل لمجتمع قُدِّر له أن يوضع على الخط، وأن يتخلى عن أمكنته الطبيعية التقليدية ليتواجد في أمكنة خائلية أو افتراضية، مكونين بذلك اجتماعية إنترنيتية بثقافة جديدة وذات جديدة، وعادات وتقاليد جديدة، وسلوكات ووعي ديني جديد مع تمثل للذات والهويتية بثقة أكبر.

• حول مفهوم السوق الدينية

عُرفت السوق في معناه العام سابقا على أنه تلك المنطقة الجغرافية التي يلتقي فيها البائع لعرض بضاعته والمشتري لتلبية حاجاته، وعرف كذلك على أنه المكان أو التنظيم الذي يُمكِّن البائعين والمشترين لسلعة معينة الاتصال ببعضهم البعض، كما عرّفه علم الاقتصاد بأنّه العلاقة بين عرض وطلب سلعة ما، أي التقاء

عرض ما مع الطلب للسلع والخدمات ورؤوس الأموال.
في عصرنا الراهن ومع اتساع سطوة العولمة وشبكات الاتصالات والمعلومات، أصبح مفهوم السوق يشير إلى المكان الذي يتمّ فيه تبادل السلع بغضّ النّظر عن كون هذا المكان محدّد جغرافيّاً وطبيعيا في مبنى أو افتراضيا عبر شبكة الإنترنت حيث يكون البائع والمشتري في بقعتين جغرافيتين مختلفتين. وتدريجيا اتسع مفهوم السوق لينسحب على كل علاقة تربط عرضا ما بطلب، بما في ذلك علاقة الدين بالاقتصاد (اقتصاد الاعتقاد) أو الدين بالسوق (السوق الدينية)، إن هذه العلاقة المتوترة بين السوق والدين والتي تبدو على درجة عالية من التناقض، إذ تعبر عن صلة بين الدنيوي والديني، الأرضي والسماوي، المادي والروحي، المدنس والمقدس، ستعرف رواجاً واسعاً وقبولاً متزايداً في أوساط الباحثين الاجتماعيين، خاصة المهتمين بعلم الاجتماع الديني.
ولذلك عُدّ موضوع اقتصاد الاعتقاد أو السوق الدينية أحد الموضوعات التي نالت اهتمام مراكز الأبحاث والعلوم الاقتصادية منذ سبعينات القرن الماضي، خاصة مع نجاح الثورة الإيرانية في إيران عام 1979، ثم ازدادت الأبحاث في هذا المجال في تسعينيات القرن العشرين بعد عودة الدين القوية إلى المجال السياسي والاجتماعي وتقويض مقولة العلمنة، وظهور الحركات الأصولية في معظم الأديان: الإسلام والمسيحية واليهودية والهندوسية.. [التوحيدية والوضعية].
هذا السوق الحر للمنتجات الدينية قائم اليوم وبقوة سواء في الغرب أو الشرق، مؤشراً عن تنامي اقتصاد ديني تقوده مؤسسات متخصصة تتنافس فيما بينها لكسب المزيد من الأتباع والمخلصين، لكن الأفراد اليوم وفي ظل ثورة المعلومات وزحف الفضاء الافتراضي على مختلف الممارسات والسلوكات، أصبحوا يتخلون تدريجيا عن هذه المؤسسات الدينية ورجالها المسيطرين في الواقع الحقيقي وعن وصايتهم الدينية والاجتماعية، ويقيمون مسافة أوسع ما بينهم وبين السرديات الكبرى (الدين، واللغة، والعرق، والأساطير، والخبرة الشعبية، وكل ما تهتزّ له جوانب النفس المتخيلة)، ويستعيضون عن كل ذلك بمؤسسات وفقهاء ودعاة افتراضيين جدد، من خلال اجتماعية إنترنيتية أقل سيطرة ووصاية، تعرض بضائع ومنتجات دينية في المتناول ووفق ما يرغبه الفرد ويطلبه.
ولذلك يفترض في رواج السوق الدينية داخل الاجتماعية الإنترنيتية في المقام الأول، وجود فضاء متاح ومشترك لتداول السلع والبضائع الدينية، خارج أي رقابة أو سلطة محلية أو دولية، «حيث العولمة تحمل بالضبط فضاء افتراضيا يبدو أنه يسمح بتجاهل الإكراهات السياسية والاجتماعية أيضا» (روا، 212، ص225)، وتلعب فيه شبكة الإنترنيت دورا مهما كذلك.
هذا التوجه نحو السوق الدينية الافتراضية لتلبية وإشباع الحاجات النفسية والروحية جاء كنتيجة مباشرة لعجر المؤسسة الرسمية كخط إنتاجي منفرد عن إشباع وتلبية مختلف الحاجات والقناعات، حيث «لم تشهد البلدان العربية، على مدى تاريخها المعاصر، تعاملاً ديمقراطياً في تعاطيها مع الشأن الديني... فغالباً ما روّجت السلطة، التي سعت أن تكون عصرية وعلمانية وإن بشكل غائم، رؤيةً أحاديةً للدين» (عناية، 2002)، وهو ما يؤكده أيضا أوليفيه روا: «كما تجلو التعددية –بالأساس- في الأسواق غير الموجهة، جراء عجز مؤسسة دينية بمفردها في الإيفاء بالدور الدنيوي والأخروي، والصارم والمتسامح، والمستثني والمستوعب، والمحاور والمتحفظ في الوقت نفسه» (روا، 2012، ص73).

ولذلك فإن الإقبال المتزايد على الديني من داخل الاجتماعية الإنترنيتية، حقيقة يتم تأكيدها يوماً بعد آخر، وهذا الإقبال يتناسب اطراداً مع وفرة السلع والمنتجات الدينية الافتراضية، وإتاحتها للعموم في صيغة رقمية بكل حرية ودون مصادرة، بحيث لم يعد هناك مجال لاحتكار أي تيار ديني، أو مؤسّسة دينيّة، أو مسجد، أو كنيسة، أو معبد للدين ومعتقداته أو طقوسه، الأمر الذي جعل الأفراد داخل هذه الاجتماعية الإنترنيتية، وفي ظل رواج السوق الدينية وتنقل الاعتقادات والممارسات منزوعة من ثقافتها ومحليتها عبر المواقع والمدونات ومنصات المشاهدة، مرجعاً لذواتهم في الاستمداد والتلقي والممارسة والتوجيه والسلوك والتمثل، وتشكيل نموذج ذاتي للتدين، بمعزل عن كلّ المؤثرات والحيثيات والقواعد والأعراف والمؤسسات الواقعية والطبيعية التي كانت تشترط طبيعة معينة في هذا التدين.

ويمكن التدليل على ذلك من خلال التنامي المطرد لعدد الصفحات الدينية على الانترنيت سواء في شكل نصوص أو صور أو فيديو، متناسبة في ذلك مع عدد المستخدمين بمن فيهم المنتجين والمستهلكين، وخضوع هذه الاجتماعية لمنافسة محمومة في السلع، جعلت الصفحات الأكثر استهلاكا ومتابعة خاصة تلك التي يديرها دعاة مشهورين الأسرع في الظهور في مقابل الصفحات الأقل استهلاكاً والتي تتراجع تدريجيا إلى أن تتلاشى، كما أن ما نلاحظه من كثافة في التعابير الافتراضية عن المشاعر والقناعات الدينية والحضور اللافت للفتاوي الدينية تأكيد على ذلك أيضاً، حيث أوضحت مجموعة من الإجابات التي طرحت في موقع «إسلام أون لاين»، عن أسئلة تدور حول كيفية تشكيل مضمون جديد لمعنى «الجهاد»، ضرورة وضع تصور جديد عن الجهاد من خلال ربطه بالعمل التطوعي والحركية الاجتماعية، أو عن فضائل «الجهاد الإلكتروني» الذي يدعو إلى تدمير المواقع المعادية للإسلام، الأمر الذي وجه هذه التعابير نحو تفريغ الجهاد من مدلوله القديم المرتبط بالقتال، إلى مدلول إلكتروني مرتبط أكثر بالقتال الافتراضي، حيث الاجتماعية الإنترنيتية أصبحت ساحة وغى كونية تستقطب كل راغب في الجهاد الإلكتروني.

إن هذه الثقافة الفرعية الدينية التي تتيحها وتبنيها الاجتماعية الإنترنيتية أصبحت تعبر عن شكل من أشكال الموضة بالمعنى الدلالي- أي بمعنى إيجاد مخرج يعمل على تكيف الميول الانسانية المتناقضة: التغيير والتكيف، الاختلاف والتشابه، الفردية والقيم الاجتماعية لدى الفرد، الذي أصب متحررا إلى هذا الحد أو ذاك بفضل الاجتماعية الإنترنيتية من الإكراهات العرقية والثقافية والاجتماعية والدينية، ويختار بمطلق الحرية المنتج الذي يناسبه في السوق الديني.

ثانياً: ملامح السوق الدينية الافتراضية

• الفصل بين المعلم الثقافي والمعلم الديني

وفق ما سبق عوضت الاجتماعية الانترنيتية الكثير من المعاملات المادية ونقلتها من وجودها الواقعي المحظ إلى مجرد بيانات رقمية مكونة من بتاتي الصفر والواحد، «حيث يؤكد روبرت بتنام Robert Putnam أن «نمو المجتمعات المحلية الافتراضية يساعد في إنتاج الرأسمال الاجتماعي الافتراضي» (رحومة، 2008، ص65)، وذلك تماشياً مع التحولات التي أحدثتها تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وتزايد القدرة الاجتماعية والتكنولوجية للمجتمعات البشرية على تمديد العلاقات الإنسانية عبر المسافات، حيث

أضحى كل شيء قابلا للترامز بالمعنى الواسع للكلمة، وأمكن للرموز الثقافية «أن تنتج في أي مكان وفي أي وقت كان، وهناك قدر قليل نسبياً من القيود المصدرية على إنتاجها ونسخها» (علي، 2001، ص276). وهو الأمر الذي دفع الكثير من الباحثين والمفكرين وحتى الأفراد العاديين إلى إطلاق حكم قيمي على الاجتماعية الانترنيتية باعتبارها عالما من دون حدود، إنه كوني ومعولم وموحد بشكل من الأشكال ومتاح لجميع البشر الانخراط فيه، بمعنى «خضوع البشرية لتاريخية واحدة» على حد تعبير برهان غليون، وهذا يعني أنها «تجري في مكانية ثقافية واجتماعية وسياسية موحّدة أو في طريقها إلى التوحيد». (غليون، 1999، ص20)، أي خضوع الجميع لعملية توحيد ودمج كلي من الناحية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، بحيث يصبح السائد هو الاقتصاد الواحد والأنظمة السياسية الواحدة والثقافة الواحدة، وتوحيد أنماط العيش على هذا الكوكب دون أي اعتبارت أو استثناءات أو خصوصية، وذلك من خلال فصل المعلم الثقافي عن بقية المعالم الأخرى بما فيها المعلم الديني، ومن بين الإجراءات السائدة لبلوغ ذلك، يجري السعي حثيثاً في مجال التكنولوجيا والعالم المعيش من أجل التوفيق بين قهر المسافة الزمانية والمكانية مع مثيلتها المسافة الثقافية، وذلك من خلال تحويل الفضاء الطبيعي إلى فضاء وعوالم رمزية افتراضية (التحول نحو خيار الاجتماعية الإنترنيتية).

إن الثقافة ونظراً لخضوعها لخاصية القاعدة والمحلية كما أشار ستراوس تجعل المنتج الرمزي غير قابل للاستهلاك خارج دائرته الثقافية، وغير قابل للتكيف مع طبيعة العولمة وأسسها، ولذلك فإن إنشاء سوق دينية رائجة تتنقل فيها المنتجات والبضائع الدينية بين المنتجين والمستهلكين دون قيود أو عوائق يفترض بل يفرض فقدان الهوية الثقافية للديني، أي الفصل بين المعلم الديني والثقافي، بحيث يصير المعلم الديني منزوعا عن جذوره وخصائصه الجغرافية والثقافية، ومغلفا في قوالب جديدة تمكنه من التنقل في كل الأمكنة أو في اللامكان. ومثال ذلك ما أورده الباحث أدواري في كتاب السلفية العالمية، حول السلفية باعتبارها ظاهرة ما بعد حداثية، واعتبار السلفي الأوروبي المنفصل عن جذوره الاجتماعية /التاريخية، فردا معولما لم يعد مهتما بعد هذه التحولات بجذوره الثقافية الخاصة وبأرض والديه، ويفضل بدلا من ذلك الحراك الثقافي العابر للقوميات من خلال الرغبة في الاستقرار في مدن كوزموبوليتانية (*).

والحال أن رواج السوق وحركيتها تفرضان هذا الفصل، حتى يصبح المستهلك حراً في اختياراته وسلوكاته، إن الدين بهذا المعنى لا يعود مؤسسا على الإكراه كما كانت تفرضه المؤسسات الدينية، بل على العكس من ذلك يصبح المستهلك داخل الاجتماعية الإنترنيتية في حالة تحرر ديني تخول له اختيار ما يناسب قناعاته ومشاعره، دون أن يعني ذلك قطع الصلة مع الديني، بمعنى آخر عندما لم يجد الفرد ما يشبع شغفه الديني والروحي لدى الأسرة والمسجد ووسائل الإعلام والفضاء العمومي، انتقل إلى الاجتماعية الإنترنيتية وفضائها الافتراضي. ومن ثم لم تعد السلطة الدينية مرتكزة في يد عالم متفقه، وإمام مسجد، وقاض عادل مجتهد، وباحث مجتهد في علوم الشريعة، ومنسابة في خط عمودي من أعلى إلى أسفل، بل على العكس صارت مشتتة وموزعة في ثنايا المجتمع الافتراضي ككل على حد تعبير ميشيل فوكو، الأمر الذي خلق مشاعر وقناعات دينية مغايرة، توحي بعودة قوية إلى الديني وفكرة التدين، حيث يذهب إرنست رينانRenan.E في دراسة له عن تاريخ الأديان إلى أنه يمكن أن يضمحل كل شيء نحبه وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة ولكن يستحيل أن ينمحي التدين» (جاد، 2009، ص48).

لكن هذه العودة القوية للديني داخل الواقع الافتراضي ليست بالشكل التقليدي كما تم ترسيخه داخل الواقع الحقيقي، وإنما في شكل جديد يتميز بالكثير من النقد والحرية في التعبير والاعتقاد، ولذلك يؤكد أوليفيه روا أن «عودة الديني المعاصرة، ليست عودة في شيء، بل هي نتيجة العولمة» (روا ـ 2012، ص251).

• القابلية للتداول والانتشار

أوضح روا في كتابه «الجهل المقدس» أن هناك انتعاشا دينيا عالميا وعودة قوية للدين، كما صرح مؤلفوا «السوق الدينية في الغرب» أن هناك سوقا دينية رائجة في الغرب على العكس ما روج سابقا عن اتساع رقعة العلمنة وانحسار الفكر والوعي الديني، وهو الأمر الذي زاد من المنتجات والبضائع الدينية سواء واقعياً أو افتراضياً، وكذلك تزايدت أعداد المستهلكين، وتنامت بشكل ملفت للنظر ظاهرة التحول من دين لآخر أو إلى اللادين.

لقد أصبحت الاجتماعية الانترنيتية سوقا دينية حقيقية يحكمها قانون الاقتصاد، أي مبدأ التداول والانتشار وليس التثاقف والالتزام، وصارت خيارات التحول من دائرة مذهبية إلى أخرى متاحة ومتنوعة دون مصادرة أو رقابة، وصارت الحرية الدينية متاحة وبشكل أكثر اتساعا وفي متناول جميع الناس، وزالت الروابط التقليدية بين الدين والثقافة، بل ظهر مزودون ومنتجون جدد كما زاد عدد المستهلكين والباحثين عن تلبية حاجاتهم الروحية، وبرز المتدينون بوصفهم مستهلكون أوفياء لهذه البضاعة دون تمحيص خاصة فئة الشباب، حيث أكدت الكثير من الأبحاث والندوات مثلاً أن الإقبال المتنامي في أوساط الشباب على تنظيم الدولة الاسلامية داعش، إنما يجري بفعل التأطير الذي يخضع له الشباب عبر المواقع والقنوات التفاعلية الافتراضية، فالدين هو الأسرع إلى قناعات الشباب، حيث إن التطرف يدخل باسم الدين إليهم وبه يغيرون مفاهيمهم وقناعاتهم حول دينهم وتستثمر قضية الجهاد.

ومن ثم فإن وفرة المحتوى داخل الواقع الافتراضي عن الدين الاسلامي ومختلف الأديان الأخرى وعقائدها ومبادئها، بحيث تحولت الاجتماعية الإنترنيتية إلى سوق دينية تتوسع اضطراداً بفعل تزايد أعداد المنتجيين، وعرض أنواع شتى من البضائع الدينية والترويج لها، مع استثمار قيم الحرية والديموقراطية داخلها، وتلاشي مختلف الحواجز التي دأب الناس عليها، قد مكن المستخدمين من صياغة معالم ثقافية جديدة وقيم اجتماعية مستحدثة لا تربط الديني بالثقافي والمحلي فقط، وإنما تسعى نحو القيم الإنسانية العالمية، وهو تحصيل مباشر لعملية تراجع أهمية المكان داخل الواقع الافتراضي، بحيث صارت الأيقونات الرقمية والافتراضية تنتشر في كل مكان، وتلعب دوراً كبيراً في التأثير في القناعات وبناء الهويات، وهو ما ذهب إليه روجيه باستيد Roger. Bastid في دراسات له عن السوسيولوجيا في اتجاه الانتشارية، حث أكد على امتداد الاستعارات الثقافية بين المجتمعات وهجرة الأفكار والنظم والقناعات والثقافات، ويشمل ذلك الأفكار الدينية وثقافتها المحلية أيضاً.

• ترميق الهويتية

إن رواج السوق الدينية من داخل الاجتماعية الإنترنيتية يؤكد على تراجع النظام الاجتماعي القديم، وبروز نظام جديد تكنو اجتماعي على حد تعبير فيلسوف التقنية جاك إلول Jacques Ellul، حيث

الجميع «أضحى غارقاً في هذا الوسط التكنولوجي، والجميع موجهون دون استثناء نحو التقدم التقني» (Ellul, 2004, p217)، وهو ما سمح للمستخدمين بتمثل ذواتهم وهويتهم وكأنهم في بيئة طبيعية ولكن بوسائط تكنولوجية آلية «من شأنها فتح المجال واسعاً لكل الاختلافات الثقافية والعرقية والنوعية والجنسية» (رحومة، 2008، ص149)، إضافة إلى الاختلافات الفكرية والدينية والعقدية.

وهو الأمر الذي أتاح في نهاية المطاف للمستخدمين فرصة تشكيل نظام أخلاقي جديد مفصول عن التقاليد، على نحو يتيح لهم إقامة مسافة إزاء المؤسسات المهيمنة والتقاليد السائدة، أي أن هؤلاء المستهلكين أصبحوا ينخرطون حاليا في عملية بنائية للهويتية الفردية تتأسس على مبادئ وأسس جديدة تعوض الكثير من المبادئ والأسس المتهالكة، والحال أن انفتاح السوق الدينية ورواجها يفترض مبدئيا تكوين فاعل فردي بهويتية جديدة ومرنة، متحرر إلى حد ما من الإكراهات العرقية والثقافية والاجتماعية والتاريخية، ويختار بمطلق الحرية القناعات الدينية (المنتج) الذي يناسبه في السوق الدينية، وقابل للتحول والتغيير كلما استدعى الأمر ذلك.

والحال «أن ظاهرة التحولات الكثيفة من دين إلى آخر، الحرة والطوعية، التي تحصل فرديا وليس جماعيا وهي ظاهرة تسم عصرنا بلا ريب، تحكم حقا نظرية السوق» (روا، 2012، ص249)، كما تخدم بشكل مباشر الحاجة إلى ترميق الهويتية وترميم تصدعاتها، فهي منفذ للتنفيس عن احتياجات المستهلكين الإنسانية المتناقضة: احتياجات للتغيير والتأقلم، للتميز عن الآخر والتشابه معه، للتفرد والالتزام بالمعايير الاجتماعية والاستجابة أيضا للضغوط والرغبات والميولات النفسية، وبالتالي فإن التمسك بهذا النوع من المشاعر والقناعات الدينية المنبثقة داخل الواقع الافتراضي، قد سمح لكل فرد بأن يحافظ لنفسه على هويتية تميزه، وفي الوقت نفسه أن يتعامل مع التغيير الحادث من حوله، «وهو إذ يفعل ذلك يتحرك في إطار المعايير الاجتماعية ولا يضطر إلى خرقها» (بيات، 2014، ص279).

ونستنتج من ذلك أن جمهور المستخدمين وأغلبهم من فئة الشباب، يعملون على استثمار مزايا الاجتماعية الإنترنيتية (القابلية للتداول والانتشار)، ويسعون لإيجاد نوع من الاندماج والتناغم بين المشاعر والقناعات الدينية والهويتية الشخصية لديهم، دون إعطاء المكان والمحلية أدنى أهمية، وذلك من أجل المحافظة على التوازن النفسي للذات من جهة، وتحقيق التفاعل والتآلف من جهة أخرى، وبذلك يصبح من المناسب مثلما يقول الأنثروبولوجي الفرنسي دافيد دولبرتون «وسط الشك وأحياناً القلق، اختراع حلول شخصية، فيطلق عندئذ العنان لتدبر أمر الهوية والهوية الدينية بصفة شخصية من أجل إضفاء معنى على الوجود الذاتي» (غربالي، 2013، ص40)، من جهة أخرى يبدو أن التعاطي مع الآلة، باعتبار الهوية الافتراضية هي لذات معدلة آلياً، وما تتيحه الاجتماعية الإنترنيتية من هجرة الثقافات والهويات، إنما يرسخ أكثر القناعة نحو الأخلاق الإنسانية بدل الدينية والسعي المكثف نحو ترميق الذات لدى المستخدمين بصفة عامة.

خاتمة

صار الحديث عن الدين بضاعة رائجة اليوم وصرنا نتحدث عن سوق دينية افتراضية، وعن اجتماعية إنترنيتية محمومة بالسلع والمنتجات الدينية، وعن متدينين افتراضيين باعتبارهم مستهلكين للبضاعة

الدينية المعروضة داخل الاجتماعية الإنترنيتية، ومستفيدين من جو الحريات العامة السائدة داخلها، الأمر الذي دفع الكثير منهم إلى تثبيت قناعاته أو تغييرها أو التحول من دين لآخر أو نحو الإلحاد أيضاً. وبعكس ما يتصور الكثيرون ممن يؤكدون على الفوضى والارتجال التي تسود هذه السوق، حيث سطع نجم رجال الدين الافتراضيين كمنتجين جدد دون تكوين علمي مرموق في المعرفة الدينية، كما برز المتدينون بوصفهم مستهلكين أوفياء لهذه البضاعة دون تمحيص، فإن «رواج السوق الدينية اليوم داخل الاجتماعية الإنترنيتية، وإقبال الأفراد بحماسهم واندفاعهم على التعاطي مع الديني وتياراته، ومناقشة قضاياه وإشكالياته بحرية ودون قيد أو شرط» (Vives, 2013, p21)، وهو إقبال مرشح للتزايد باستمرار في السنوات المقبلة، من شأنه أن يسهم في إنضاج الممارسة الدينية، وأن يعيد تجديد الفكر الديني الذي تيبس مدة طويلة بسبب غياب استعماله في المجتمع، وهو وضع يقترب كثيراً مما حصل في القرون الماضية عندما كان الدين في قلب المجتمع ويتم التعامل به بشكل يومي، مما أدى إلى نشأة الفرق والجماعات وتعدد وجهات النظر حول الدين والنصوص الدينية، والذي قاد في نهاية المطاف إلى تطوير الفكر الديني وتجديد أطروحاته باستمرار.

الهوامـــش :

• أحمد محمد جاد، (2009)، المناهج الاجتماعية في دراسة التدين، دراسة نقدية مقارنة، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مصر.
• آصف بيات، (2014)، الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط، ترجمة أحمد زايد، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
• أوليفييه روا، الجهل المقدس، (2012)، زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، ط 1، دار الساقي، بيروت.
• بيومي محمد أحمد، (1981)، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
• دارن. أ. شركات، روناي ستارك ولوراني. ر اياناكوني، (2012)، السوق الدينية في الغرب، ترجمة عزالدين عناية، صفحات للدراسات والنشر، دمشق.
• عزالدين عناية، (2011)، تحرير السوق الدينية في تونس، التجديد العربي، الثلاثاء 15 مارس.
• علي محمد رحومة، (2008)، علم الاجتماع الآلي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد 347، يناير.
• غليون برهان وسمير أمين، (1999)، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، دمشق.
• فريزر جيمس، (1998)، الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، ترجمة أحمد أبو زيد، ج1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر.
• فؤاد غربالي، (2013)، الشباب والدين في تونس، دراسة للأشكال الهويتية الجديدة لدى الشباب التونسي، مجلة إضافات، العددين 23-24، صيف وخريف.
• نبيل علي، (2001)، الثقافة العربية وعصر المعلومات رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 276 ديسمبر.
• منى محمود علي، (2012)، من ثورة الاتصال إلى ثورة التغير، رؤية تكنو-اجتماعية لأحداث مصر، المجلة السياسية الدولية، المستنصرية، مصر.

باللغة الفرنسية :

• Ellul Jacque, (2004), le systéme technicien, Edition le cherche midi, Paris.
• René Girard, (1972), La violence et le sacré, Edition Grasset, Paris.

باللغة الإنجليزية:

• Barlow John Perry, (1996), A Declaration of the Independence of Cyberspace, inédit. En ligne http://www.eff.org/pub/Publications/John_Perry_Barlow/barlow_0296.declaration

باللغة الإسبانية :

• Rosario Vives y otros, (2013), Nuevas formas de religiosidad en jóvenes. Caso de estudio:El Arte de Vivir, X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

المراجعة النقدية للكتب المقدسة: من النقد إلى الحوار بين الأديان*

يونس إمغران imeghrane12@yahoo.fr // باحث في العقائد والأديان

عندما نتحدث عن منظومة الحوار بإمكانياتها النفسية والأدبية والفكرية والحضارية، فإننا نتحدث ــ بشكل إلزامي وحتمي ــ عن مكونين أساسيين لهذه المنظومة؛ وهما: الآخر والاختلاف. فالحوار ــ بغض النظر عن جديته أو صوريته ــ لا يأتي اعتباطا، ولا تنتجه حالة ترف فكري، وإنما يفرضه وجود الآخر بما يحمله من اختلاف في ثقافته، ودينه، وحضارته، وطريقة تفكيره، ونمط حياته. بل لقد شاءت حكمة الله تعالى أن يخلق الناس مختلفين في اللغة واللون والعقل والنفس. وهذا الاختلاف يعتبر آية من آيات الله الدالة على بديع خلقه، وعظيم قدرته، «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ» (سورة الروم 22). ومن ثمة، فإن الاختلاف البشري هو اختلاف تنوع، وبذلك يشكل مصدر ثراء وتكامل. لكن إن تحول هذا الاختلاف إلى اختلاف تضاد، فإنه يؤدي لا محالة إلى زرع الكراهية والتعصب والعداء والخصومة بين بني البشر (1).

والاختلاف في الآراء والأفكار والتصورات والمعتقدات والنظريات ظاهرة أزلية غارقة في القدم، يعود تاريخها إلى ميلاد الكائن البشري على وجه الأرض، وهي بذلك ظاهرة طبيعية وواقعية وفطرية، مبنية على اختلاف مراتب العقول وتناقض المصالح وتقويم الأحداث (2). واستمرار هذا الاختلاف بحمولته الإيجابية الحضارية، متوقف أولاً وأخيراً على استمرار منظومة الحوار في البحث عن القواسم المشتركة بين البشر.

وعليه، فإن الحوار الذي ينفي الآخر، ولا يقر بحقيقة الاختلاف الإنساني، يصعب تسميته أو وصفه بكونه حوارا. لكن، بالمقابل، يصدق عليه أن يوصف بأنه حركة انغلاق إنساني، لا تملك القدرة على بناء المشترك؛ لا دينياً، ولا ثقافياً، ولا اجتماعياً، وإن كانت قادرة ــ في الواقع والحقيقة ــ على خلق كل شروط التوتر والاحتراب والتآمر بين الإنسان وأخيه، وبين الدول والمجتمعات.

لكن الأسئلة التي تبدو جوهرية لتوفير كل المواصفات المطلوبة في الحوار من علمية وموضوعية وإنصاف؛ هي: كيف نحاور الآخر؟ وعلى أي أساس؟ ولماذا؟ ذلك أن شيوع التفكير العاطفي، المبني على تنزيه الذات، وادعاء الطهورية أو الطهرانية من جهة، والقائم على العجز في فهم الثقافات والأديان والأحداث بطريقة سليمة وموضوعية من جهة ثانية، - هو - الذي ينتج عنه الخلل المؤدي إلى السلبية والعدمية وتضخم الأنا في التواصل مع الأخر المختلف معنا والمخالف لنا. بل بهذا التفكير العاطفي، يصبح واقع الحوار موسوما بالتشنج والتسلط في جانب، وبالصوفية والتبريرية في جانب آخر، وينتصر الانغلاق والجمود والتقوقع والترديد والتقليد، ويغيب العقل الناقد تحت أوهام المراجعة الكاذبة، والتأصيل السطحي، والتجديد المتعجل (3).

إن قيام رؤية علمية وموضوعية لصالح الحوار مع الأخر على المستوى الديني، مطلب أساسي لبناء صروح التسامح والتعايش والتدافع الحضاري بين بني البشر، لذلك نعتقد، أن بنية الإسلام في الأصل، ومنذ كان، بنية حوارية واضحة، يشكل فيها «الاعتراف بالآخر» أولى مميزاتها، بل أساساً «اعتقادياً» فيها. ونستطيع أن نقول إن القرآن لم يثبت شرعية وجوده، ويدافع عن اختياراته وبدائله إلا عبر أخلاقيات الحوار والنقاش، بل ربما انفرد القرآن بين نصوص الأديان الكتابية الأخرى بذلك الحرص القوي، الذي يطبع جل آياته، على محاولة طرح اختياراته الإصلاحية عبر أسلوب الجدال والحوار ومحاولة البرهان على اختياراته وبدائله، وإقناع مخالفيه بها. وما هو أهم من هذا، «اعترافه» الضمني والصريح بذلك التراكم المعرفي والأخلاقي الذي يمثله تاريخ الديانات الكتابية وسيرها الحثيث نحو الإصلاح والتصحيح والكمال العقائدي والأخلاقي، الأمر الذي اقتضى من الإسلام قرآنا وسنة، ضرورة «الاعتراف بالآخر»، باعتباره مساهماً فعالاً في ذلك التطور الفكري والأخلاقي القابل دوماً للإصلاح و»التتميم» (4).

غير أن الحوار الذي نظّر له الإسلام مع «الآخر» ليس هو، بحال من الأحوال؛ الحوار الذي يقوم على وحدة الأديان والتلفيق بينها وصهرها في دين عالمي جديد قائم على الجمع بين المتناقضات: الكفر والإيمان، التوحيد والوثنية، فتلك دعوة ينأى المسلم بنفسه عنها، ولا ينشغل بها إطلاقاً (5). ولكنه الحوار الذي يؤسس لمبدإ التعايش والتفاعل في أفق الحفاظ على النوع الإنساني باختلافاته الطبيعية، وحضاراته المتمايزة.

وما يدعو إلى الاندهاش هو أن علاقة الأديان الكتابية فيما بينها إنما يؤطرها الإنكار أكثر منه الحوار والتقارب والتعاون، مع استثناء إيجابي يجسده الإسلام على مستوى آيات قرآنية عديدة تعترف بالتراث اليهودي والآخر النصراني، بل وتدعو إلى إقامة تراث مشترك بين الأديان الثلاثة السماوية مادامت أصولها واحدة، وتصوراتها عن الله تكاد لا تتعارض إلا لماماً (6). ولعل الموقف الإسلامي الإيجابي هذا؛ نابع من كون القرآن الكريم اعتبر الاختلاف الديني في الاجتماع البشري جزء طبيعيا من الواقع الإنساني، ومن ماهية الوجود ذاتها، لقوله سبحانه وتعالى «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (سورة الحجرات الآية 13) (7).

إن الإنكار من المعوقات الأساسية للحوار بين الأديان الكتابية، لكنه بالرغم منه، فإن محاولات عديدة خاضها أتباع هذه الأديان، وبسطوا من خلالها جملة من المواقف والمراجعات النقدية ساهمت في تأصيل آليات الحوار والنقاش، وفي بناء جدار الثقة بينهم من أجل التقارب، بل ومن أجل تفادي أي صراع يكون مدعاة لتهديد الحضارة الإنسانية المشتركة. وفي هذا السياق، يمكن لنا أن نستحضر التجربة الوسيطة للدولة الإسلامية ونستنطقها، لنقف على صور ونماذج حية للحوار الديني الذي أنتجه التعايش بين أصحاب الديانات الكتابية الثلاثة، والتراكم المعرفي الجيد والغني بالنقاش والمراجعة والمتابعة النقدية لمختلف النصوص المقدسة التوراتية والإنجيلية والقرآنية.

إن التراث اليهودي، في كافة أشكاله، استوى عوده وأثمر بفعل تلاقحه بفضاء الإسلام وعلومه، وبالمجادلات الفكرية والدينية التي كان يسمح بها مناخه الموسوم بالحرية والتعددية. فكتب هذا التراث باللغة العربية، وإن كانت حروفه عبرية، منذ سعديا جاؤون الفيومي إلى الأيام الأخيرة لموسى بن ميمون. لذلك

فإن هذا التراث لم يكن مجرد ثقافة يهودية كتبت بالعربية، وإنما ثقافة يهودية ــ إسلامية. وعليه فإنه لا يكفي أن نشير إلى أن العلماء اليهود الذين كتبوا بالعربية في هذه الفترة (من حوالي القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر) قد تأثروا بالأفكار التي كانت سائدة آنذاك في العالم الإسلامي، بل إن إنتاجهم العلمي ينبغي أن يدرس باعتباره ثمرة فترة تكونت على مدى مئات السنين من الإبداع والخصوبة الثقافية التي ازدهرت في ظل الدينين اليهودي والإسلامي (8).

ويذهب بعض النقاد اليهود إلى أن هناك تشابهاً بين اليهودية والإسلام باعتبارهما ديانتين موحدتين، تعبران عن ذاتيهما عن طريق نصوص وشرع مكتوب وقانون شفوي (هالاخا والشريعة)، مما يعطي انطباعاً بوجود علاقة خاصة بينهما، حيث أدى ذلك إلى استعارة متبادلة واسعة بينهما، ضم خلالها الإسلام عناصر يهودية عديدة في سنوات نشأته وخلال فترة تشكيله، مما كان سبب اتخاذ العديد من العلماء اليهود موقفاً متسامحاً جداً إزاء مقارنة مواقفهم إزاء الأديان الأخرى. ولقد صرح موسى بن ميمون بجلاء؛ أن الإسلام دين توحيدي بصورة صارمة، وأكد على اختلافه عن المسيحية في جوانب أساسية (9).

وعلاقة اليهودية والإسلام قامت في حضور ثقافة دينية ثالثة هي المسيحية، حيث كان للحضور المسيحي بصمات قوية على هذه العلاقة، وفي فترات تاريخية عديدة؛ مثل ما كان في الأندلس سواء تحت الحكم الإسلامي أو الحكم المسيحي (10). وقد أثمرت هذه العلاقة بين الأديان الثلاث نوعا من التضامن الديني والثقافي تمثل أحيانا في تأليف كتب تتشابه في مضامينها على نحو كبير، وإن كان كل مؤلف قد أصبغ كتابه بروحه الدينية والثقافية، ككتاب ابن ياقودا المعنون بـ«الهداية إلى فرائض القلوب» الذي اعتبر طبق الأصل لكتاب أبي حامد الغزالي المعنون ب «الحكمة في مخلوقات الله». في حين ادعى المستشرق بانيت أن الكتابين معاً قد اغترفا من كتاب يحتوي على ذات المضامين ألفه مسيحي عربي (11).

قد يكون الهدف من نقد الكتاب المقدس تكريس محاولات مطردة لإثبات تحريفه واعوجاجه، ولكن ذلك لا ينفي عن هذا النقد وهذه المراجعة توفرهما على إمكانية فتح أبواب للحوار بين الأديان، والتقارب بين أتباعها، والتعاون فيما بينهم من أجل بناء مجتمعات يسودها التعايش والمعرفة والحضارة. وفي هذا الصدد لم تسلم الكتب المقدسة، وخاصة السماوية منها، عبر مختلف الحقب التاريخية من عمليات المراجعة النقدية، بل إننا نعتبر أن جمع القرآن الكريم خلال فترة حكم أبي بكر الصديق، وحرق عثمان بن عفان للمصاحف المغايرة للمصحف الذي استقر عليه ووزعه على الأمصار، (كان) بداية مشهودة لعملية المراجعة النقدية في الفكر الإسلامي، كما أن تأسيس العلوم الشرعية القرآنية (التفسير والقراءات والناسخ والمنسوخ...) والحديثية (الجرح والتعديل) والنحو والصرف والبلاغة، شكل مدخلا أساسيا لتجويد النص

إن الأديان عموماً، أو في مجملها، تجمع بين ثناياها ما ينفع الناس، وما يمكن اعتباره زبدا ينبغي أن يذهب جفاء. فالحوار هنا يعد مهمة صعبة ومعقدة، لأن كل طرف من المحاورين ينطلق من مرجعيته الدينية الخاصة، وبروح دوغمائية.

القرآني و»تطهيره» من أي شبهة تحريف أو تبديل.

لقد سعت جهود فكرية كبيرة إلى تسليط الضوء على الإسلام من أجل تقديم قراءة مختلفة لقرآنه وسنته، وبناء خطاب تفسيري مغاير للتراث التفسيري القديم. إن محورية القرآن والسنة في تأسيس الوعي الإيماني للمسلم، شجع عددا من المفكرين المسلمين قديما وحديثا، على إنجاز وقفات نقدية مثيرة بشأن القرآن تفسيراً وتأويلاً وشرحاً وإعراباً، وفي هذا الصدد، أحصى ابن النديم (ت 380ه) في فهرسته مئات من المصنفات التي تناولت القرآن بالدراسة والبحث والتفسير، منها: 41 تفسيراً، و12 كتاباً في غريب القرآن، و6 كتب في لغاته، و21 في القراءات، وغيرها في نقط القرآن وشكله، ومقطوعه وموصوله، ومتشابهه ومحكمه، ونزوله وعدد آياته، وناسخه ومنسوخه (12).

ورغم مرور قرون عدة على هذه الدراسات القرآنية، مازال كتاب الإسلام المقدس يشكل المصدر الرئيس الذي لا يتورع الباحثون المسلمون والمستشرقون على إعمال مختلف أدوات التشريح في بنيته اللغوية والتأويلية والقدسية. ولعل ما يميز العقدين الأخيرين من القرن العشرين هو ظهور دراسات قرآنية تتمحور حول قدسية النص القرآني، والتساؤل حول مدى ثبات هذه القدسية أمام تحولات المجتمعات الحديثة المعرفية والثقافية، ويكفي القول أن ما يزيد على مائة مؤلّف ظهر في البلاد العربية في ظرف قرن ونصف، فضلا عن عدد لا يحصى من المقالات والدراسات التحليلية والموضوعية. كان أبرزها ما قام به الجيل الذي حاول عرض الإسلام بطريقة تكشف عن أصالته وحيوية مصدريه الكتاب والسنة، وقدرته على صياغة الحلول الممكنة لاختلالات الإنسان ومجتمعه، وفي هذا السياق، ألف الشيخ محمد عبده «تفسير المنار» بمعية تلميذه رشيد رضا، ومالك بن نبي كتابه «الظاهرة القرآنية» وسيد قطب تفسيره «في ظلال القرآن»، وسعيد حوى «الأساس في التفسير» والشيخ محمد الغزالي كتابه «نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم». لكن هذا الجيل اعتبره البعض بأنه جيل إصلاح أقرب منه إلى الوفاء لقراءة الماضويين من السلف للقرآن الكريم، منه إلى استحضار آليات حديثة تمكن من إنجاز قراءات جديدة مغايرة لما سبق، الأمر الذي دفع بآخرين إلى الإعلان عن ضرورة اعتماد الأدوات الغربية المنهجية للتعاطي مع القرآن، كان منهم رفاعة الطهطاوي، وطه حسين، ومحمد أحمد خلف الله، ومحمود أبو رية، وعبد الله العروي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وطيب تيزيني، ومحمد الطالبي، ومحمد شحرور، وعبد المجيد الشرفي، وصادق جلال العظم، ونصر حامد أبو زيد وغيرهم كثير (13).

وبالمقابل كان المستشرقون الذين وفدوا إلى البلاد العربية والإسلامية، زمن الاستعمار، قد أولوا اهتماماً مطلقاً لمصدري الإسلام الكتاب والسنة، فأنتجوا بشأنهما مصنفات مستفزة للعقل العربي والإسلامي الذي لم يكن قد تحرر من رواسب عصور الانحطاط والجهل والفقر، نذكر منهم تيودور نولدكه بكتابه الهام «تاريخ القرآن»، وإغناس جولدتزيهر بكتبه الثلاثة المثيرة للجدل؛ «العقيدة والشريعة في الإسلام» و»المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن» و»دراسات إسلامية» التي تتألف من جزأين تناول فيهما قضية الإسلام والوثنية، وقضية علم الحديث ودوره في إنشاء الفرق الإسلامية بنزوعاتها السياسوية. هذا فضلاً عن عشرات من كتب أخرى صنفها مستشرقون آخرون بحس علمي يحتاج إلى ردة فعل إسلامية فكرية ونقدية هادئة ومتوازنة وعقلانية.

نفس الأمر خضعت له التوراة، على يد علمائها في مختلف العصور، بدء من سعديا جاؤون وأبراهام عزرا مرورا إلى سبينوزا وجان أستروك وانتهاء بيوليوس وفلهاوزن وسيغموند فرويد، حيث تمحورت المراجعات النقدية حول دراسة أزمنة تأليف التوراة، ومؤلفيها، وصحة الأحداث التاريخية التي وردت بنصوصها، وما مدى مخالفتها للحفريات والآثار التي كشفت بعد ذلك بسنين طويلة، وما هي طبيعة المصادر التي ساهمت في كتابة الأسفار الخمسة، وخاصة سفر التكوين، وأصل موسى وعلاقته ببني إسرائيل والأقباط، وطبيعة لغته ولغة التوراة، وغيرها من القضايا الشائكة والمعقدة والمزعجة (14).

لقد أثارت مشكلة اختلاف لغة النصوص المقدسة بين توراة الربانيين وتوراة السامرية خلافاً جوهرياً بين اليهود (15) مازال مستمراً إلى اليوم، نجم عنه قراءات متضاربة، وشروحات متناقضة امتدت إلى شعائر الدين وطقوسه من عبادات ومعاملات. كما أن خضوع هذه النصوص، في غياب أصلها الأول، لترجمات يونانية وآرامية ولاتينية وحبشية وعبرية وعربية زاد من فقدان روحها المقدسة، وأضاع منها قدرتها على التأثير والاحترام من طرف المؤمنين بها.

وكان الإمام ابن حزم الأندلسي (ت 456 هـ) سباقا إلى قراءة اليهودية في مصدرها الرئيس التوراة قراءة نقدية علمية موضوعية إلى حد كبير، وخاصة أسفار التكوين والخروج والعدد، فاستفرغ جهده في إبراز تناقضاتها، وإظهار بشريتها، ومنافاتها للوحي. وفي هذا الصدد نفى عنها تنصيصها على التوحيد، وكشف بعض نصوصها التي تقر ولو ظاهريا بالإشراك بالله، حيث نسبت التوراة ــ يقول ابن حزم ــ إلى الله الخشية من أن يصير آدم إلها من الآلهة إذا ما أكل من شجرة الحياة، كما وجد ابن حزم بغيته في الأسفار الشعرية، ففيها أن إلها يمسح إلها آخر بالزيت، ويكلمه، ويقوم في مجتمع الآلهة، بل يوجد من الناس من يشارك الإله في أزليته. كما أثبت عقيدة تجسيد الإله، والسقوط في عدم تنزيهه بتشبيهه، وهاجم بشدة الانحراف العقدي والسلوكي المتعلق بالنبوة والأنبياء (16).

ولم تنج الأناجيل المسيحية وباقي نصوصها المقدسة – هي الأخرى - من القراءات النقدية، ومن مختلف عمليات الفحص والتحري والتدقيق من طرف كثير من اللاهوتيين والباحثين المتخصصين، حيث انصب النقد، في أول الأمر، على معرفة زمن كتابة هذه الأناجيل والرسائل والأعمال، وصحة نسبتها إلى من كتبها، وفي هذا السياق، تشير الخلاصات التي توصل إليها كثير من دارسي النص المسيحي المقدس إلى أن تدوين الإنجيل قد مر عبر عدة قرون مديدة، بعد أن لم يترك المسيح ــ حسب الأبحاث الإنجيلية ــ إنجيلا، وإنما ترك أقوالاً. كما أن الأناجيل الأربعة المعروفة (مرقش ومتى ولوقا ويوحنا) كتبت على فترات متباعدة فيما بينها نسبياً. غير أن تواريخ هذا التدوين لا ترقى إلى اليقين والحسم، وإنما هي افتراضية لضياع التراث المسيحي منذ القدم بفعل ما واجهته الأمة المسيحية من اضطهاد وتقتيل (17).

لذلك تبقى أكبر مشكلة تعترض الباحثين عند تأريخهم لكتابة أسفار العهدين القديم والجديد عدم تمكنهم من تحديد أصحاب هذه الأسفار، إذ كل سفر هو نتاج لمجموعة من المؤلفين المختلفين زمنياً ومكانياً. فكان كاتب في زمن معين وفي مكان معين يبتدئ كتابة السفر، ويواصل كاتب آخر كتابة السفر نفسه، لكن في زمن مختلف ومكان مختلف، ولا شك في أن كل كاتب يبدأ بمراجعة ما كتبه أسلافه، فيعدل ويصحح قبل الشروع في الكتابة، فيبقى السفر عرضة للتبديل والتعديل مع كل كاتب جديد

.(18)

وعليه، فإن الحوار بين الأديان من منطلق إنجاز المراجعة النقدية للكتاب المقدس، تعترضه إشكالية الوعي بالعلاقة الجدلية والعضوية بين الفكر الديني والتجربة التاريخية للذين عملوا على حماية النص الديني المقدس ورعايته علماً وعملاً، ذلك أن الأديان عموماً، أو في مجملها، تجمع بين ثناياها ما ينفع الناس، وما يمكن اعتباره زبدا ينبغي أن يذهب جفاء. فالحوار هنا يعد مهمة صعبة ومعقدة، لأن كل طرف من المحاورين ينطلق من مرجعيته الدينية الخاصة، وبروح دوغمائية، في الجدل مع الآخر المخالف له طمعاً في استصغاره وتتفيه ما لديه، بينما المطلوب منه؛ هو أن يوظف كل الآليات الفنية والمنهجية الممكنة لفهم واستيعاب خطاب الآخر ولو في حدود المستطاع النسبي.

الهوامــش :

* لا يرى بعض العلماء المسلمين حرجا في وصف القرآن بأنه كتاب مقدس، وإن كانوا يميلون قطعا إلى تسميته بالأوصاف التي حملها القرآن نفسه في كثير من سوره وآياته؛ من قبيل: قرآن كريم، ومجيد، ومبين، وعظيم، وحكيم.

شرعية الاختلاف – عبد الله اليوسف – دار الصفوة 1417 / 1996 بيروت / لبنان – ط 1 - ص 15

المرجع السابق ص 19.

"الحوار لماذا وكيف؟" - ص 6 – الدكتور عبد الله الحامد – مجلة الفيصل العدد 188 السنة 1413 / 1992 – الرياض المملكة العربية السعودية.

"بعض معوقات الحوار الإسلامي – المسيحي وشروط تجاوزها" ص 67 68 – عبد المجيد الصغير – مجلة فكر ونقد العدد 5 السنة 1998 – الدار البيضاء المغرب.

"الحوار مع أتباع الأديان: مشروعيته وآدابه" – ص 3 - الدكتور منقذ بن محمود السقار – بدون اسم دار النشر ولا تاريخ الصدور أو رقم الطبعة.

"بعض معوقات الحوار الإسلامي – المسيحي وشروط تجاوزها" – المرجع السابق ص 69.

"عودة إلى مفهوم الأمة غير القومية" ص 6 – الفضل شلق – مجلة الاجتهاد العدد 29 – بيروت.

"الفكر الإسلامي والفكر اليهودي: بعض جوانب التأثير الثقافي المتبادل" – ص 179 – هافا لازاروس – مجلة الاجتهاد العدد 28 1995 – بيروت.

المرجع السابق – ص 181.

المرجع السابق – ص 183.

المرجع السابق – ص 184 و185.

القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية – أحمد فاضل السعدي – مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت 2012 ط 1 – ص 14 و15.

المرجع السابق ص 16 و17.

يراجع في هذا الباب كتاب "نقد التوراة في الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي" للدكتور أحمد محمود هويدي – (وخاصة من الصفحة 115 إلى 167 فضلاً عن الكتاب برمته لأهميته) - رؤية للنشر والتوزيع / القاهرة – الطبعة الأولى 2014.

تفسير التوراة بالعربية – سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي – المركز القومي للترجمة – العدد 2452 القاهرة 2015 ط 1 – ص 13 و14 و15 و16.

نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي – عدنان المقراني – المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية 1429 / 2008 ط 1 – من ص 237 إلى 242.

"تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس: دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي" – ص 72 و73 – الدكتور يوسف الكلام – دار الصفحات للدراسات والنشر – دمشق / سوريا – الإصدار الأول 2009.

المرجع السابق ص 73 و74.

نظريــة المصـــادر الأربعة في التـــوراة

أسماء وردي *asmaereligions@gmail.com* // باحثة متخصصة في علم مقارنة الاديان تخصص الدراسات المقارنة، من جامعة محمد الخامس بالرباط

تتمحور هذه النظرية حول أربعة مصادرخاصة أسهم كل منها في كتابة التوراة، وقد جمعت كتابات هذه المصادر الأربعة بعضها إلى بعض في كتاب عرف فيما بعد باسم العهد القديم (1).
وقد استطاع الباحثين في الشأن التوراتي التفريق بين هذه المصادر المتداخلة، تقول دائرة المعارف البريطانية: «إن أسفار العهد القديم كتبت في عصور متباينة وبأيدي كتاب مختلفين ذوي ثقافات متباينة».
وتعود هذه النظرية لـلعالم الألماني (Julius Wellhawsen)، القائل بأن الأسفار الخمسة لها أكثر من مصدر لأجل تنوع المصادر، واختلاف أساليبها، فقال بنظرية الـJEPD. أي أن التوراة تتضمن أربعة مصادر أساسية هي على الترتيب التالي المصدر اليهوي (Jahwe) والمصدر الألوهيم Elohim)) والمصدر الكهنوتي Priester)) والمصدر التثنوي Deutronomium.
ونحن عندما نتحدث عن الاختلاف حول نص التوراة الحالي ومصادره فإننا لا نعني بذلك الاختلاف حول حقيقة مسلم بها تتمثل في حقيقة وجود توراة منزلة من السماء لكن الاختلاف حولها يتمثل في هل التوراة الحالية هي توراة موسى الاصلية التي نزلت من السماء أم لا، ولإن تعددت هاته المصادر ماهي خاصية كل مصدر على حدة وبماذا يمتاز عن نظيره.

• **المصدر اليهوي (J(Yahuistic**

هو أحد مصادر التوراة أولهايرمز له بالحرف (j) استنادا إلى الكلمة (Jehovah) وقد سمي بهذا الإسم لأن الإله فيه يسمى بيهوه(2) منذ عهد بعيد.
ويروي هذا المصدر قصة بدء الخليقة وأصل العالم كما ينتهي بموت يعقوب عليه السلام، يُسمى ــ هذا المصدر ــ أحياناً بالنص العبري، ويتسم ببعض الخصائص التي ميزته عن باقي المصادر خاصة تلك التي تتعلق برؤيته الدينية من حيث صورة الإله، وخصوصية العهد وقوميته، «وقد ألف هذا المصدر حوالي عام 950 ق م» (3). وهو أول المصادر الأربعة:
The Yahwist provides the first written attestation of the Pentateuchal vision that" .(moves from primeval history to the settlement"(4

أولاً: إيتيمولوجيا الاسم «يهوه» :

تبحث الإيتيمولوجيا(5) باعتبارها علم لتأصيل الأسماء في أصل التسمية واشتقاقها ودلالتها و اثرها في

تمثيلها للمعاني موضوع التسمية، وإسم «يهوه» حسب ما ذكر عباس محمود العقاد لا يعرف اشتقاقه على التحقيق، فيصح أنه من مادة الحياة ويصح انه نداء لضمير الغائب أي «ياهو» لأن موسى علم بني إسرائيل أن يتقوا ذكره توقيراً له وأن يكتفوا بالإشارة إليه، وهذا ما ذهب إليه «Smith» سميت. ويضيف هذا احتمالا لاتجاه آخر هو أن الكلمة العبرانية المماثلة لكلمة لورد «lord» هو «يهوا» وكانت اللغة العبرية تكتب بدون حروف علة حتى سنة 500م ثم دخلت هذه الحروف فأصبحت كلمة يهوا» ياهوفا Jehovah وبذلك فكلمة «يهوا» أو «ياهوفا» تعني سيد وإله (6)، ولفظة «يهوه» هي فعل مضارع من «هيه» أو «هوه» كما كان في الأصل، ومعناه كان أو حدث أو وجد بعبارة أخرى هو الذي كان والذي أعلن ذاته وصفاته (خروج 15-13:3) (7).

وقد استعمل لفظ يهوه على لسان الأنبياء للدلالة على الرب «الملك الواحد الأحد الخالق لهذا العالم، ومن تم كثر استعماله بين العبرانيين للدلالة على الإله الخاص بالشعب العبري» (8). وتسمية «يهوه» هي الأكثر استعمالاً في التوراة منذ عهد موسى، فقد وردت في العهد القديم 6823 مرة (9).

ثانياً: جذور التسمية :

اختلف الباحثون في أصل تسمية المصطلح «يهوه»، فمنهم من قال أن:

• أصله كنعاني، وكان اسمه لديهم «ياو» أو «يو» ويعتبرونه إبن «إيل»، يقول «وول ديورانت»: «يبدو أن الفاتحين اليهود عمدوا إلى أحد آلهة كنعان فصاغها في الصورة التي كانوا عليها، وجعلوا منه إلها، ويؤيد ذلك أن من بين الآثار التي وجدت في كنعان سنة 1931م قطعا من الخزف من بقايا البرونز (2000 ق.م) عليها اسم إله كنعاني يسمى «ياه» أو «ياهو»(10).

• أصله مدياني: ذكر هذا فرويد في كتابه النبي موسى ورسالة التوحيد: «»وتحت تأثير قبائل مدين (11) العربية اعتنقوا ــ اليهود ــ ديانة جديدة هي عبادة إله البراكين «يهوه» (12)، ويؤكد ذلك السيد أحمد فرج راشد بقوله: «القبائل اليهودية التي صارت فيما بعد شعب إسرائيل، قبلت في وقت معين ديانة جديدة جاءتهم من قبيلة مدين القريبة، هناك بدأ اليهود يعبدون الإله «يهوه»، والمعتقد أن قبائل مجاورة أخرى كانت من أتباع هذا الإله وهو إله البراكين»(13).

ثالثاً: تدوين المصدر اليهوي:

عرف تدوين التوراة مرحلة انتقالية لبني إسرائيل من الترحال إلى الاستقرار، حيث «نشأت نخبة من الموظفين الملكيين، كونوا ما عرف بسلك الكتبة، تمثلت مهمتهم في حفظ الوثائق التاريخية والمراسلات الملكية» (14)، وبعد وفاة «سليمان «عليه السلام وانقسام مملكته إلى» يهوذا» في الجنوب و»السامرة «في الشمال، تكون لدى كل مملكة سلكها الخاص من الكتبة، فدون كل سلك ما علق بذاكرته من الأحداث التي ضمتها الأسفار الخمسة. وقد تميزت رواية كل مملكة عن نظيرتها. فتميزت رواية مملكة يهوذا بكونها تعتبر عصر داود عليه السلام العصر الذهبي عند المؤرخ اليهوي، فهو العصر الذي تحققت فيه كل الأفكار المتعلقة بربط الدين بالقومية، حيث تم الربط فيه بين الرب والشعب

والأرض في ثالوث لا ينفك (15) ويرى «ريتشارد إليوت فريدمان» في كتابه: «من كتب التوراة»، أن المصدر اليهوي يتطرق إلى سبطي شمعون (16) ولاوي (17)، ولا يتطرق إلى باقي الأسباط، ومن ذلك يبدو لنا أن مؤلف هذا المصدر عاش دون شك قبل 722 ق.م. وهي السنة التي دمرت فيها إسرائيل وسبي شعبها.

أما عن نشأة هذا المصدر فقد حدده بعض النقاد «بالقرن العاشر قبل الميلاد. وقيل في القرن التاسع(18).

لقد اختُلف في تاريخ تدوين هذا المصدر، وكل ما نستطيع أن نقوله عن كاتبه هو أنه من قبيلة «يهوذا» عاش في زمن ملكية داود، وتمرس بروحانيتها (19). وفي نظر «ريتشارد» أن يهوذا (20) هو بكر يعقوب وله الحق في أن يتكلم باسم إخوته، ويحظى بالبكورية (21)، على اعتبار أن «رأوبين «دنس مضجع أبيه، وشمعون ولاوي ملعونان (تكوين 49 / 7-4) أما يهوذا فيحمده إخوته لأنه صار وريثا ليعقوب، وبالتالي لإسحاق وإبراهيم (22). وكاتب هذا المصدر يروي بالتفصيل بداية قبيلة «يهوذا» التي خرج منها النبي داود، ويشدد على التقاليد المتعلقة بالصحراء، وهي القريبة من حبرون (23). ويرى «ريتشارد إليوت فريدمان» احتمالية أن يكون كاتب هذا المصدر امرأة (24).

رابعاً: أهم سمات المصدر اليهوي:

• تسمية الرب «يهوه»: «هكذا تَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: يَهْوَهْ إِلهُ آبَائِكُمْ، إِلهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلهُ إِسْحَاقَ وَإِلهُ يَعْقُوبَ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ. هذَا اسْمِي إِلَى الأَبَدِ»(25)، وقد ورد اسم يهوه في «العهد القديم» 6823 مرة (26).

• اتسامه بصبغة قصصية تتميز بروعة الإيجاز وقوة العبارة مع بعض الاختلاف في الأسلوب، بالإضافة إلى أن أسلوبه «تصويري وغني بالاستعارات ويكاد يكون ساذجا ومليئا بالأساطير» (27). ونادرا ما نجد فيه نصوصا تشريعية.

• تمثيله لوجهة نظر دينية تجسيدية، فهو يصور الله في صورة حسية كأنه إنسان، ذلك أنه «لا يتردد في الكلام عن الله بألفاظ كثيرة الصور كأنه إنسان» (28).

• تركيزه على البركات واللعنات حتى أصبح من أهم سماته مباركة إبراهيم ولعن كنعان (29).

والمقصود هنا أن يهوه هو من يمنح البركة ويعظم الإسم، ويكثر النسل، ولعل إبراهيم باعتباره ممثلا للآباء يكون هو محطّ هذه المنحة الإلهية (30).

• ربط الدين بالقومية: من أهم مظاهر هذا الربط «اعتبار يهوه إلها لبني إسرائيل وحدهم، والتركيز على ارتباط الرب بشعبه المختار، ومن ثم التركيز كذلك على مفهوم الخلاص الذي يحققه الرب لشعب، ويعتقد اليهود أن الله قد اختار بني إسرائيل من بين جميع البشر وفضلهم على سواهم وجعل (شعب إسرائيل) وفق هذا الاختيار محل عطفه واهتمامه وجعل التاريخ ومسيرته الطبيعية ترتبط بحياة اليهود وتدور حول مصيرهم. ولذلك يرون أن الرب (يهوه) إله واحد مقصور عليهم وحدهم دون سواهم أما الأغيار (غير اليهود) فلهم آلهتهم التي ترعاهم (31).

ويستند اليهود في ادعائهم أنهم (شعب الله المختار) إلى ما احتوته الكتب الدينية اليهودية من

نصوص تشير إلى اختيار الله لهم وتفضيله إياهم دون سائر الشعوب وارتباطهم وإياه بعلاقة خاصة لدرجة أن هذا الاعتقاد قد أصبح جزءا لا يتجزأ من العقيدة اليهودية (32).

خامساً: تجليات المصدر اليهوي: سفر التكوين نموذجاً (33):

الإصحاح	الأعداد	الإصحاح	الأعداد
2	4	24	بأكمله
3	24	25	18، 27-28
4	2-16+17ب، 25-26	26	2ب، 3ب، 24-25
5	28-29	27	أ
6	5	28	بأكمله
9	19-20	29	13-16، 19
10	بأكمله	30	1
11	28-30	31	24، 25-43
12	1-4أ، 10-20	33	19-54
13	1	36	1-24
15	بأكمله	37	بأكمله
16	1أ-2، 4-14	39	3-36
21	1-2، 7-34	39	3-36

2 - المصدر الإلوهيمي (E(Elhohim

هو ثاني مصدر من مصادر التوراة يرمز له بالحرف E إستناداً إلـى كلمة «Elohim» أطلق عليه هذا الإسم لكونه يسمي الذات الإلهية باسم «إلوهيم»، المنتشر في أسباط إسرائيل العشرة في الشمال، ويبدو أن الرواة الذين نقلوا عن هذا المصدر قديما كانوا يعتقدون أن تسمية الرب «إلوهيم» هي التسمية التقليدية القديمة للعبرانيين إلى ظهور موسى. وأن اسم «يهوه» لم يظهر إلا مع الدعوة الموسوية نفسها» (34). وردت هذه التسمية في العهد القديم 284 مرة.

ويعالج هذا المصدر الأحداث الخاصة بإبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف، ويبرز البعد القائم بين الله والإنسان.

أولاً: إيتيمولوجيا الاسم «إلوهيم»

إلوهيم مكونة من (إلوه) و (يم) وتعني «إلوه»: الإله في العبرية أو الله. أما «يم [illegible]» فهي حروف الجمع في العبرية والمراد بالجمع هناالجمع التوقيري لا العددي (35).

و»إلوهيم» إحدى الكلمات العبرية التي استعملت غالبا في «العهد القديم» لتشير إلى الله (36).

وقد تعددت أقوال الدارسين حول اشتقاق كلمة إلوهيم، فمنهم من قال:

- «إلوهيم «صيغة الجمع والتعظيم «لإيل» الإله الأسمى للآلهة الفينيقية للشرق الأدنى القديم في الكتاب المقدس، وهو الإسم الذي أعطي للإله قبل أن يلعنه لموسى (37).

- «الوهيم:» أحد أسماء الله في كتاب «العهد القديم» واللفظة جمع لكلمة الوه Eloah. وتدل على الله أو الإله بلفظ التفخيم، وكذلك على الآلهة بلفظ الجمع تبعا للفعل الذي يتبعها من حيث مجيئه بصيغة المفرد أو الجمع» (38).
- «إلوهيم»، هي كلمة من أصل كنعاني تدل على إله إسرائيل» يقال أنها جمع «إيل»: وأنها كلمة كنعانية يراد بها الجمع والتعدد أي الآلهة» (39).
- ويقول سهيل ديب: «إلوهيم»، أي الآلهة بصيغة الجمع ولعلها التسمية التي أطلقها التعديديون الذين اعتبروا أن التوحيد إنما هو انصهار جميع الآلهة مع بعضها لتشكل إلهاً واحداً» (40).
- يقال «أنها كلمة تدل على صفة الله والخالق العظيم وأنه على علاقة مع جميع الشعوب من يهوذا وغير يهوذا» (41).
ويرى «عبد المجيد همو» أن الإسم» إلوهيم» ليس جمعا «كما يتوهم بعض الدارسين، وإنما هي صيغة تدل على الجلالة والعظمة، وقد نقلت إلى اللغة العربية الفصحى (اللهم)» (42).
ورغم ورود «إلوهيم» كلفظة بصيغة الجمع في اللغة العبرية إلا أنه جاء في الترجمات العربية بصيغة المفرد «الله» وقد أطلقت التوراة هذا الإسم على الله في المواضع التي وصفته فيها بأنه الخالق لكل بشر، ولكل شيء والخاضع له كل البشر وكل شيء (43).
«إلوهيم» Elohim تدل على صفة الله الخالق العظيم وأنه على علاقة مع جميع الشعوب من يهود وغير يهود أو من يهود وأمميين لأن اليهود يطلقون على سواهم اسم «أمميين» أو «غوييم» (44).

ثانياً: تدوين المصدر الإلوهيمي

أغفل من دون هذا المصدر، واختلفت آراء النقاد في ذلك، إلا أنهم أقروا أن تسميته شاعت بين أوساط مملكة الشمال أو إسرائيل التي عاصمتها السامرة، وذلك ما بين (800 ق.م.) و(700ق.م).
The Elohist source was written after the Yahwist source and was composed in the . (nothern kingdom of Israel in the 800s or early 700s BCE by a priest(45

ثالثاً : أهم سمات المصدر الإلوهيمي:

• تسمية الله بإلوهيم، ورد ذكره في «العهد القديم» (284 مرة) (46).
• تميزه بأسلوب قصصي بسيط، لقد «جمع تقاليد عريقة في القدم تشكل تراث القبائل القاطنة في الشمال» (47).
• لغته أكثر عمقاً، و»أوفر حظا من حيث التهذيب والتنميق من لغة قرينه، المصدر اليهوي، فالمصدر الإلوهيمي يعتمد على التشبيه والتورية في توجيه رسالته» (48).
• تنزيه الإله جل وعلا: لكونه يرفض كل الأفكار الأنتروبولوفية في طبيعة الإله السالف ذكرها في المصدر السابق، فهو ينزه الله جل جلاله ويتجنب تشبيهه وتجسيده بالإنسان لأنه لا يرى ولا يدرك وإنما يرسل ملائكته ليبلغوا وحيه إلى أنبيائه، «لا تقدر أن ترى وجهي لأن الإنسان لا يراني ويعيش....

أما وجهي فلا يرى» (49)، قال له الله في الحلم: «أنا أيضاً علمت أن سلامة قلبك فعلت هذا، وأنا أيضا أمسكتك على أن تخطئ لذلك لم أدعك تمسها، فالآن رد امرأة الرجل، فإنه نبي فيصلي لأجلك فتحيا، وإن كنت لست تردها، فاعلم أنك موتا تموت أنت وكل من لك» (50)، «الرب خالق أطراف الأرض لا يكل ولا يعيا» (51) فهذه القولة تنفي استراحة الله تعالى في المصدر اليهوي.

• تبرئة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الأخطاء (52).

• ارتباط الوعد الإلهي لبني إسرائيل بالتوحيد لا بالنعرات العنصرية» فالخلاص (53) يتم عن طريق التوبة والندم، والعودة إلى العبادة الصحيحة، وليس عن طريق المخلص» (54). وهذا ما يؤكد على الصفة المباشرة بين الله والإنسان، «يتخذ المصدر الإلوهيمي موقفاً ضد الكهنوتي بسبب توسطه بين الإنسان ورفضه للمباشرة في العلاقة بينهما» (55).

•دمج هذا المصدر قانونين تشريعيين أكثر قدما هما: الوصايا العشر (الخروج 17-2/20) وشريعة العهد (الخروج 23-22/2).

• رابعا: المواد التي نسبت إلى المصدر الإلوهيمي (56)

الإصحاح	الأعداد	الإصحاح	الأعداد
15		30	24
20	1 إلى 7+8 إلى 2+12 إلى 34	31	2+4 إلى 18+19 إلى 54
21		32	1 إلى 24
22		33	
24	بأكمله	35	1 إلى 4+6 إلى 8+14+16 إلى 20
25	11+27 إلى 28	36	2 إلى 5+9 إلى 39
26	3 إلى 5	37	3 إلى 36
27		39	بأكمله
28	10 إلى 12+17 إلى 16+20 إلى 22	40	

• النص الكهنوتي:

أطلق على هذا المصدر اسم «الكهنوتي» ويرمز له بالحرف P)) استناداالى الكلمة الألمانية -PRIES TERKODEX، وهو من عمل كهنة الهيكل الذين عكفوا على تحرير المصدرين الإلوهيمي واليهوي، فزادوا عليهما إضافات جديدة مطولة من مصادر زعموا أنها كانت موجودة في الهيكل المدمر. ويعود تاريخ ظهور هذا المصدر إلى فترة السبي البابلي (838-586 ق.م) (57). ويتفق النقاد على نسبة المصدر الكهنوتي إلى «الكاهن عزرا» حوالي منتصف القرن الخامس ق.م الذي ضم هذا المصدر إلى المصادر السابقة عليه فأصبح واحداً من مصادر بناء التوراة الحالية. ويعتبره بعضهم آخر مصادر التوراة من ناحية الظهور الزمني، ويدل على ذلك أسلوبه الأدبي ولغته ومضامينه، كما أن الطقوس والشعائر والوصايا والأوامر العقائدية التي يتضمنها، تدل جميعها على درجة من التطور توحي بتأخرها الزمني، وأنها تأتي في آخر مرحلة من مراحل كتابة التوراة الحالية.

ونظراً لدقة المصدر الكهنوتي في عرض هذه التفاصيل التاريخية والتشريعية على بعض النقاد القدامى، أن هذا المصدر يمثل العمل الأساسي الأقدم والأكثر صحة في بناء التوراة. ولكن نقاد القرن التاسع عشر أمثال جراف Graf وكوينن Koann وفلهاوزن Wellhausen، أثبتوا عدم صحة هذا الرأي، واعتبروا

المصدر الكهنوتي آخر مصادر التوراة من حيث الترتيب الزمني، وأثبتوا هم ونقاد القرن العشرين أن محرري المصدر الكهنوتي هم المسؤولون عن تثبيت نصوص الكتب الأربعة الأولى من التوراة الحالية وهي كتب «التكوين» و«الخروج» و«اللاويين» و«العدد» (58).

أولاً: إيتيمولوجيا الإسم الكهنوتي:

يُسَمى المصدر الكهنوتي بهذا الإسم نسبة إلى الكاهن، وهو اسم فاعل من كهن يكهن كهانة، إذا قضى بالغيب، وحدث به، وهو في العبرانية كهن، وفي السريانية كهنا، والجمع كهنة وكهان (59).

وكلمة كاهن مشتقة من كلمة «كن» بمعنى «يقف» فيه إشارة إلى وقوف الكاهن أمام الله خادماً له، أو مُمثلاً للشعب أمام الله، أو مُمثلاً لله أمام الشعب (60).

ويُطلق عليه خادم دين، وقد ورد في قاموس الكتاب المقدس: «الشخص المخصص لتقديم الذبائح» (61). يقول «زكي شنودة «في هذا الصدد: «الكاهن في الاصطلاح العام هو الذي يُكرس نفسه لخدمة الدين متوسطاً بين الله والناس، وفي اصطلاح التوراة هو بالتخصيص الذي يقوم بتقديم الذبائح لله» (62)، ومن هنا يتضح أن «الكاهن» هو الشخص المعين للقيام بالخدمات الدينية، وخاصة تقديم الذبائح على المذبح، والعمل وسيطاً بين الناس والله (63)، وهو الأداة المقدسة المختارة بالوساطة بين الإنسان وخالقه (64).

ثانياً: شروط اختيار الكاهن:

يذكر سفر اللاويين عدة شروط ينبغي أن تتوفر في الكاهن، وهي على الشكل الآتي:

• أن يكون من ذرية هارون، «تلك مسحة هارون، مسحة بنيه (...) يوم تقديمهم يكهنون للرب» (65). هذا يعني أن الله قد حصر الكهنوت في ذرية هارون دون سواهم.

• أن يكون ذكراً «خذ هارون وبينه معه، والثياب، ودهن المسحة... واجمع كل الجماعة إلى باب خيمة الاجتماع» (66).

• أن يكون خالياً من العيوب: «إذا كان رجل من نسلك في أجيالهم فيه عيب، فلا يتقدم ليقرب خبز إلهه، لأن كل رجل فيه عيب لا يتقدم لا رجل أعمى ولا أعرج ولا أفطس ولا زوائدي» (67).

• ألا يكون الكاهن أو المرشح للكهنوت ابن زنا، وهذا الشرط وارد في سفر التثنية: «لا يدخل ابن زنا في جماعة الرب حتى الجيل العاشر لا يدخل منه أحد» (68).

• ثالثاً: مميزات المصدر الكهنوتي:

كان الكهنة القريبون من الوثائق، الصلاحية الدينية في نشرها، ووظيفتهم الرسمية هي تعليم الشريعة والوصايا (69). وكان من الطبيعي أن يكون الكهنة هم الذين كتبوا المصدر الكهنوتي والتاريخ التشريعي الذي امتاز بعدة خصائص، من بينها:

ـ نظرة عالمية، فالإله في هذا المصدر إله عالمي يسيطر على الكون، والعلاقة بينه وبين الإنسان تتم

من خلال القناة الرسمية وهي المؤسسة الدينية، لأن الكاتب الكهنوتي يبرز كون الله متعالياً بعيداً عن الإنسان، مطالباً المؤمن بأن يكون قديساً لأنه هو قدوس» (70).

• حرصه الشديد على ربط الدين بالتاريخ وأحداثه (71).

• اهتمامه بالقرابين والحرص على تقديمها بالشكل المرغوب فيه.

ونجد الكاتب يهتم بالقرابين العادية، وقرابين الأعياد وقرابين النذر، والقرابين الشخصية للتكفير عن الذنوب، «ودعا الرب موسى وكلمه في خيمة الاجتماع قائلاً: كلم بني إسرائيل وقل لهم: «إذا قرب إنسان منكم قربانا للرب من البهائم، فمن البقر والغنم تقربون قرابينكم، إن كان قربانه محرقة من البقر فذكرا صحيحا يقربه، إلى باب خيمة الاجتماع، يقدمه للرضا عنه أمام الرب، ويضع يده على رأس المحرقة، فيرفي عليه للتكفير عنه. ويذبح العجل أمام الرب ويقرب بنو هارون الكهنة الدم، ويرشونه مستديراً على المذبح الذي لدى باب خيمة الاجتماع ويسلخ المحرقة ويقطعها إلى قطع ويجعل بنو هارون الكاهن ناراً على المذبح ويرتبون حطباً على النار»(72).

فالمتأمل في هذا السفر يلاحظ أن من المفروض تقديم البخور(73) من قبل الكاهن الخدوم الذي يقدم الذبيحة.

• تقديم المادة التشريعية على المادة التاريخية.

اهتم المصدر الكهنوتي بالمادة التشريعية، حيث قدسها أكثر من مادة تاريخه، فهو يركز تركيزاً واضحاً على العبادة وتنظيم الطقوس والشرائع والفروض الدينية والأحكام التشريعية «ومن الأمور التي يعالجها المصدر الكهنوتي قوانين السبت والختان (74)، والوصايا العشر والأعياد والمواسم الدينية ويهتم بالنظم والتشريعات القانونية القديمة الخاصة بالعبادة» (75).

هذا المصدر يفصل في ذكر التشريعات، فالمتأمل في سفر اللاويين يجد أن النص يتطرق إلى ثلاث مناسبات الفصح (76)، والأسابيع (77) والمظال (78)، وكذلك رأس السنة ويوم الغفران. ثم يظهر في نهاية القائمة قانون آخر حول عيد المظال وهو قانون يأمر بني إسرائيل ببناء المظال في العيد والجلوس تحتها سبعة أو حسب النص فان هذه العادة من شأنها أن تذكر الشعب أن آباءهم جلسوا في المظال في الصحراء بعد الخروج من مصر كما يفصل النص أيضاً في أنواع الأشجار المستخدمة في هذه العبادة (79).

• اهتمامه بالأعمار والتواريخ والأنساب.

• تنظيم الرؤية الكهنوتية إلى التاريخ حول فكرة العهد

لقد قطع الله مع الناس ثلاث عهود:

العهد الأول: بين الله وجميع البشر على يد نوح، ومضمونه احترام الحياة الإنسانية، «كلم الله نوحا وبنيه معه قائلاً: «وها أنا مقيم ميثاقي معكم ومع نسلكم من بعدكم، ومع كل ذوات الأنفس الحية التي معكم، الطيور والبهائم وكل وحوش الأرض.... أقيم ميثاقي معكم فلا ينقرض كل ذي جسد أيضا بمياه الطوفان» وقال الله لنوح: «هذه علامة الميثاق التي أنا أقمته بيني وبين كل ذي جسم على الأرض» (80).

العهد الثاني: المتمثل مع إبراهيم الذي اصطفاه ليكون أباً لجميع المؤمنين (81).

العهد الثالث: على يد موسى، ومضمونه شريعة القداسة الواردة هذه في سفر الأخبار.

- تركيز هذا المصدر على أن الكهنة من نسل هارون.

فالمصدر الكهنوتي هو من إنتاج كهنة هارون، هم أصحاب السلطة على المذبح المركزي، وبقية اللاوين في نظرهم كهنة ثانويين (82).

- الحذف والإضافة:

المصدر الكهنوتي لم يقتصر فقط على حكي القصص القديمة وانما أضاف اليها أشياء وحذف منها أشياء أخرى، فعلى سبيل المثال نجد:

- ذكره وفاة أبناء هارون «ناداف وإبيهو»، فهذه القصة كهنوتية والهدف منها هو أن تقديم القرابين يجب أن يتم طبقا للوصايا الإلهية فقط وليس مسموحا لأي شخص أن يجري طقوسا غير موجودة في شريعة الكهنة.
- قصة الحرم الإبراهيمي (83)
- قصة الجواسيس التي اعتبرت يشوع البطل بالإضافة إلى كالب (84)
- اعتبار كهنة الهيكل هم الوسطاء الوحيدون بين الناس والرب
- اعتبار الكاهن هو السلطة العليا وأن الأنبياء لا يقومون بأي دور
- وبناءً على ذلك فنسل هارون فقط هم الكهنة.

رابعاً : المواد التي نسبت إلى المصدر الكهنوتي (85)

الإصحاح	الأعداد	الإصحاح	الأعداد
1	1-2، 4ب	27	46
5	بأكمله	28	9-1
6	5	29	24، 28ب-29
9	16، 18-29	30	14، 9ب
10	بأكمله	31	18أ
11	10-31،26، 27-32	33	18أ
12	4ب، 12	35	6أ، 9-22، 15، 13ب-29
13	6، 11ب-12	36	1، 2أ، 6-8، 40-43
16	1،3، 15-16	37	2-1
17	بأكمله	41	46أ
19	29	46	27-6
21	2ب، 5	47	5-11، 27-28
23	بأكمله	48	7-3

- المصدر التثنوي:

المصدر التثنوي هو أساسا سفر التثنية أو تثنية الاشتراع، ويُرمز له بحرف D استنادا للكلمة اليونانية «Deuteronomion»، أي (الناموس الثاني) (86)، ومنه أخذ سفر التثنية اسمه، والمقصود هنا تثنية القانون الذي تلقاه موسى عليه السلام في سيناء (87).

وسُمي بتثنية الاشتراع، لكونه تكررت فيه الشرائع والقوانين، وقد أعلن العثور عليه في زمن الملك

«يوشيا»، ملك يهوذا سنة 660 ق.م من قبل الكاهن حلقيا أثناء تجديد بناء الهيكل (88).

أولاً: زمن تدوين المصدر التثنوي:

اختلف الباحثون في تحديد زمن تدوين المصدر التثنوي، يرى «إدمون جاكوب» العالم اليهودي المحقق للعهد القديم: أن سفر التثنية كتب في القرن الثامن ق.م. من قبل كهنة أو أنبياء من مملكة الشمال الذين هاجروا إلى الجنوب أثناء اجتياح مملكتهم من قبل الأشوريين في 722 ق.م. وقد قام هؤلاء الكتاب بإعادة كتابة الشريعة، بينما يرى الأب «ديفو» أن سفر التثنية كتب في القرن السابع عندما أظهر الملك «يوشيا هو» والكاهن حلقيا ما أسماه سفر الشريعة في سنة 660 ق.م (89).

ثانياً: أهم مميزات المصدر التثنوي:

- محاولة التوفيق بين المصدرين اليهوي والإلوهيمي، أي الجمع بين تراث الشمال وتراث الجنوب، وبالتالي فهو يحتفظ بالاتجاه القومي لليهود المتمثل في أن الله إله إسرائيل، اختياره لنفسه شعبا، فعلى هذا الأخير ــ الشعب ــ أن يحبه تلبية لاختياره (90)، ويضيف إليه المثالية الأخلاقية للألوهيم.

- محاولة التوفيق بين الأفكار الجزئية، كالفكر النبوي والفكر الكهنوتي من قبيل مسألة القرابين والهدايا (91).

• اعتبار شخصية موسى عليه السلام المحور الرئيسي في هذا المصدر.

• نفي مركزية العبادة التي أخذ بها كهنة أورشليم.

• تركيزه على الجانب التشريعي.

خاتمة

يمكن تلخيص أهم ما جاء في الدراسة من خلال النقاط التالية:

• تعدد مصادر التوراة واختلاف مؤلفيها.

• مخالفة التوراة لصريح المعقول وصحيح المنقول وللحقائق العلمية الثابتة.

• انقسام النقد المصدري إلى مصادر مختلفة والمتجلية في المصدر اليهوي والمصدر الإيلوهيمي والمصدر الكهنوتي والمصدر التثنوي.

• اتسام المصدر اليهوي بتجسيد صورة الإله وارتباط الدين بالقومية.

• تنزيه المصدر الإيلوهيمي لصورة الإله واهتمامه بالمبادئ الأخلاقية.

• اهتمام المصدر الكهنوتي بطريقة تقديم القرابين، وهو مدون من قبل الكهنة.

• شرح المصدر التثنوي للشريعة اليهودية، واعتبار موسى عليه السلام الشخصية المحورية داخل هذا المصدر.

• اعتبار روايات العهد القديم مجرد وثائق وأساطير مقتبسة من الأدب التاريخي لحضارات الشرق الأدنى القديم.

الهوامــش :

• Scholars were led to conclude that there were at least four different authors who contributed to the formation of the Pentateuch. These are identified as the Yahwist (J), Elohist (E), Priestly (P), (and Deuterinomic (D.
Robert J., Dianne Bergant Karri, The Collegeville Bible Commentary : Old Testament, Jerome Hanus, O.S.B., 1988, p : 36..

• محمد شلبي شنوي، التوراة دراسة وتحليل، مكتبة الفلاح الكويت، ط1، 1984م. ص 54

• مجمد أحمد محمود حسين، مصر والعرب وإسرائيل في الكتب المقدسة، دار المعارف طبعة 1980، ص 68.

• Werner H. Schmidt, Old Testament Introduction, Westminster John Knox, Usa, Edition : 2, - 1999, p : 75

• تعني كلمة إتيمولوجيا حقيقة الكلمة أو أصلها، إذ تتكون من مقطعين يونانيين الأول Etymos وتعني الحقيقة، والمقطع الثاني logos اللفظ المشترك المستخدم هنا بمعنى الكلمة، وهو فرع من فروع اللسانيات يدرس أصل الكلمات، ونهج تطورها، ومقارنة المتشابه منها في لغات تنتمي لعائلة لغوية واحدة.

• أحمد شلبي، مقارنة الأديان اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط.8، 1988، ص: 189.

• قاموس الكتاب المقدس، دار الثقافة القاهرة 1997-2000 ط 11، ص: 1096. "ومن المهم أن نشير إلى أن اللغة العبرية القديمة كانت تستعمل المضارع للدلالة أو الاستقبال كما في العربية، ويعتمد في فهمه على سياق النص وسياق المتكلمين. أما في العبرية الحديثة فقد استحدثت صيغة خاصة للمضارع ومُيزت عن المستقبل وهذه الصيغة هي صيغة اسم الفاعل" ينظر: السيد فرج راشد، اللغة العبرية قواعد ونصوص، دار المريخ للنشر، الرياض السعودية، ط. 1993 ص:159

• علي بوسلمان الجبيلي، نظرية القيادة عند اليهود، دار العلم للطباعة والنشر ط1، 2002، ص: 75.

• قاموس الكتاب المقدس، ص: 1097.

• وول ديورانت، قصة الحضارة، لمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع ج 2، ص:34.

• مديان، منطقة في الشمال الغربي من شبه جزيرة العرب، تمتد من خليج العقبة شمالا إلى مؤاب وطور سيناء، تحتوي هذه المنطقة على طبقات معدنية (نحاس وفضة وذهب) استغلها المصريون والرومان في العصور القديمة. أما المديانيون فهم شعب من البدو الرحل في جزيرة العرب، يجعلهم كتاب "العهد القديم" من نسل مديان. موطنهم بلاد مديان. ينظر هنري س. عبودي، معجم الحضارات السامية، جروس برس، طرابلس لبنان، ط2، 1991 ص: 780.

• سجموند فرويد: النبي موسى ورسالة التوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، ص82.

• أحمد فرج، اليهود واليهودية: التاريخ والعقيدة والأخلاق، ط1، دار الوفاء، 1997، ص:21

• يوسف الكلام، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق 2009م، ص: 65.

• محمد خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهودية؛ رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية، دار الثقافة للنشر، ط.1 1988، ص: 35.

• اسم عبراني معناه "سماع": سبط شمعون، من شمعون بن يعقوب. وكان عند دخول بني إسرائيل أرض كنعان أن كان شمعون أصغر الأسباط، (ينظر http://st-takla.org تاريخ: 14/05/2014.

• اسم عبري معناه "مقترن" وهو اسم: ثالث أبناء يعقوب من ليئة (تك 29: 34). سمي بهذا الاسم لأنها قالت الآن يقترن بي رجلي. وقد اشترك مع شمعون ثاني أبناء ليئة في قتل حمور وابنه شكيم ثائرين لأختهما دينة (تك 34: 34-25). وقد تذكر يعقوب وهو على فراش الموت عملهما هذا مشمئزًا فقال مشيرًا إلى شمعون ولاوي "ملعون غضبهما فانه شديد وسخطها فانه قاس. أقسمهما في يعقوب وافرقهما في إسرائيل" (تك 49: 7). وولد للاوي ثلاثة بنين جرشون أو جرشوموقهات ومراري (تك 46: 11). ومات في مصر وعمره 137 سنة (خر 6: 16). (ينظر http://st-takla.org) تاريخ: 14/05/2014

• عبد الرزاق بن عبد المجيد، مصادر النصرانية دراسة ونقد، ج1 دار التوحيد للنشر الرياض، ص: 206، وينظر أيضا:
Yahwist. Written in Jerusalem around 850 B.C.E., the Yahwist, or "J" source, contains the best-known stories of the Pentateuch – Adam and Eve, Cain and Abel, Noah, the Tower of Babel… (Timothy R.Carmody, Reading the Bible, a study guide, Paulist Press, New Jersey, USA, 2004, p: 40-41)

• « The Yahwist source was written out of love for the royal house, providing a sense of history and and destiny for the= =grand new kingdom of David (Barry L. Bandstra, Reading the Old Testament, introduction to the Hebrew Bible, Wadsworth Cengage Learning, 4 th, Edition, 2009 p : 23).

• اسم عبري معناه "حمد" وهو رابع أبناء يعقوب من ليئة، وولد في ما بين النهرين (تك 29: 35). وأعطي هذا الاسم لسبب شكر أمه عند ولادته. ولا يذكر العهد القديم كثيرًا عنه، ولكنه يذكر بعض حقائق هامة تتعلق به. فقد نال رضى والده وحبه، وحصل على بركته مع انه أصغر من رأوبين، وشمعون ولاوي (تك 49: 8). وكان شهمًا، وقد تجلى كرم أخلاقه مرتين في قصة يوسف (تك 37: 26 الخ و44:

-16 34). وكان كفيلًا لأخيه بنيامين (تك 43: 10-3). وبعد رجوعه إلى كنعان انحدر إلى مصر مع بنيه الثلاثة (تك 46: 12). وقد ولد له من ثامار أرملة ابنه ابنان آخران هما فارصوزارح. ومما هو جدير بالذكر أن فارص أصبح أحد أسلاف داود والمسيح (مت 1: 3-16). (ينظر http://st-takla.org) تاريخ: 14/05/2014

• (تك 25: 31) كان للبكورية عند اليهود امتيازات يمتاز بها البِكر عن غيره من أخوته. منها نيابة البكر عن أبيه في البيت حين غيابه. ومنها اختصاصه بالبركة على شرط أن يكون مستحقًا لها، وإلا فتعطى لغيره كما حدث لعيسو ورأوبين. ومنها أنه يعطى نصيبًا واحدًا زائدًا عن أخوته (تث 21: 17) ومنها، وهو أهمها وأعظمها اعتباراً، أن البكر كان مكرسًا للرب (خر 22: 29).

• إن قصص المصدر اليهوي توافق مدن وحدود يهوذا ولها مغزى بعيد في تفاصيلها ليهوذا، فوفقا للقصة السالفة فإن رؤبين هو الإبن الأكبر ليعقوب وشمعون هو الثاني ولاوي هو الثالث ويهوذا الرابع. ولقد كان ترتيب الميلاد هام جدا في الشرق الأدنى القديم، وكان للولد الأكبر حق البكورية في الميراث بحيث يحصل على الجزء الأكبر من ميراث أبيه ولذلك كان من المتوقع أن يكون رؤبين هو الجدير بالبكورة ولكننا عندما نتأمل سفر التكوين نلمس أن رؤبين لم يحظى بالبكورية على اعتباره ضاجع إحدى إماء أبيه أما شمعون ولاوي وفقاً للرواية اليهوية فإن الإثنين يتهمهما أبوهما بذبح أبناء نابلس"، "كما تتمثل قيمتها في شراء يعقوب البكورية من عيسو أخيه مقابل خبز وصحن من العدس المطبوخ". ينظر سفر التكوين 37/26، 34-44/16.

• مدينة ملكية كنعانية تقع على بعد 30 كلم جنوبي أورشليم، يرقى عهدها إلى الأزمنة القديمة. كان لها دور كبير في تاريخ العبرانيين. ورد ذكر المدينة في سفر التكوين ويشوع. هنري س. عبودي، معجم الحضارات السامية، ص: 340-339

• مادام جاء في مملكة يهوذا " والنساء فيها يحتلن مكانة قوية، وكما كان لهن حق التعليم، وكانوا في مكانة النبلاء ومن الممكن قبول هذا الرأي القائل بأن مؤلف المصدر اليهوي امرأة، علاوة على أن قصص المصدر اليهوي تتطرق بشكل عام إلى النساء. ومن ذلك ما ذكر في قصة ثمار، فالقصة تكشف عن التعاطف مع المرأة التي ظلمت ويركز مضمون القصة على محاربة الظلم، وتنتهي بأن الرجل في قصة يهوذا يعترف بذنبه وبحقها. ينظر (سفر صموئيل الثاني الإصحاح 16-13/1)، ريتشارد إليوت فريدمان، من كتب التوراة، ترجمة، عمور زكريا، دار البيان للنشر والتوزيع، ط12003، ص 75.

• سفر الخروج 1-3/15، وينظر أيضا: « TheYahwist uses YHWH (Adonai), the Elohist uses Elohim. El means "god", or "true God", depending on the context; Elohim is the "intensive plural" form of the word…" (Sara E. Karesh& Mitchell M. Hurvitz, Encyclopedia of Judaism, Facts on File, New York, U.S.A, 2006, p: 179).

• قاموس الكتاب المقدس، ص: 1077.

• محمد علي البار، المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، دار القلم، دمشق ط.1 1990، ص:134

• علي سري محمود المدرس، العهد القديم دراسة نقدية، الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط. 1 2007، ص: 74

• لقد أمر االله إبراهيم بالهجرة من أرض ميلاده، ووعده بمباركة الأمم في نسله في هذا النص: "وقال االله لأبرامك امض من أرضك ومن مولدك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أرشدك. لأجعلك شعبا عظيما أباركك وأعظم اسمك وتكون بركة، وأبارك مباركيك، ولاعنيك ولا ألعن، ويتبارك بك كل قبائل الأرض (تكوين 3-12/1)، وتجدر الإشارة إلى أن البركة هي الزيادة والنماء، والمقصود بها هنا النماء في نسل إبراهيم، أي يكون نسله كثيرا جدا، كواكب السماء في الكثرة. وهاته البركة لم تقتصر على إبراهيم بل انتقلت إلى إسحاق ويعقوب، وللمزيد من التفاصيل ينظر: بكر محمد إبراهيم، قصص بني إسرائيل في القرآن والتوراة والتلمود، مركز الراية للنشر والإعلام، ط.1 2003 ص: من 151 إلى 154.

• ينظر: شريف حامد سالم، المصدر اليهوي في التوراة، دراسة في المضامين التاريخية والدينية والسمات الأسلوبية، ط.1، 2011، مكتبة مدبولي، ص: 227.

• عبد الوهاب المسيري، اليهودية والصهيونية وإسرائيل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر / ط.1/ 1975 ص: 9.

• رجا عبد الحميد عربي، سفر التاريخ اليهودي اليهود، تاريخهم، عقائدهم، فرقهم، نشاطهم، سلوكاتهم، الحركة الصهيونية، والقضية الفلسطينية ـ ط.3، 2009، دار الاوائل للنشر والتوزيع، ص: 455.

• مصطفى زرهار، مقاربات في دراسات النص التوراتي (سفر راعوت انموذجا)، أنوار للنشر، الطبعة الأولى، 2012، ص: 239.

• حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1975.ص27

• أحمد ديدات، االله في اليهودية والمسيحية والإسلام، المختار الإسلامي، مكتبة ديدات، القاهرة، ص: 80-79. وتجدر الإشارة إلى أن جمع المذكر في العبرية يصاغ بإضافة (□□) إلى الإسم، ويلاحظ أن إضافة هذه اللاحقة تؤدي إلى تحرك النبر نحو الأمام، وهذا يؤدي إلى تغيير في حركات الإسم الأساسية، ينظر سيد فرج راشد، اللغة العبرية قواعد ونصوص، مرجع سابق، ص: 95

• Claude faure Shalom, salam, ed fayard France 2002 p : 36.

• Olivier Odelain - Raymond Séguineau, Dictionnaire des noms propres de la bible. Ed du Paris 1996, p 1240.

• هنري عبودي، معجم الحضارات السامية، مرجع سابق، ص 122

• أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، العربي للإعلان والنشر والطباعة، ط.2، ص:464

• سهيل ديب، التوراة بين الوثنية والتوحيد، دار النفائس، بيروت، ط.1، 1985، ص: 16

دراسات.

• أسعد السحمراني، البيان في مقارنة الأديان، دار النفائس ط1/2001ص: 23.
• عبد المجيد همو، االله أم يهوه أيهما إله اليهود، مراجعة وتدقيق، اسماعيل الكردي، الأوائل للنشر والتوزيع. ط. 1، 2003، ص: 61.
• زكي شنودة، المجتمع اليهودي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ب.ط. ص: 292 وينظر أيضا: The Elohist source gets its name from its use of the Hebrew word elohim to refer to the deity. Elohim is a general word for God, as opposed to the personal divine name YHWH. The –im ending of the word is the typical plural ending of nouns… (Barry L. Bandstra, Reading the Old Testament, introduction to the Hebrew Bible, Wadsworth Cengage Learning, 4 th, Edition, 2009 p : 24)
• أسعد السحمراني، من اليهودية إلى الصهيونية، الفكر الديني اليهودي في خدمة المشروع= =السياسي الصهيوني، دار النفائس للطباعة، بيروت، ط1، 1993، ص: 104.
• Barry L. Bandstra, Reading the Old Testament, introduction to the Hebrew Bible, Op, CIt, p : 23.
• بهاء النحال، التوراة من كتبها؟، ص: 33.
• سهيل قاشا، التوراة البابلية، الفرات للنشر والتوزيع، ط.1، 2003، ص:30.
• عبد الرزاق عبد المجيد الارو، مصادر النصرانية دراسة ونقد، مرجع سابق، ص:208.
• الخروج:33/20
• التكوين": 10/1.
• اشعياء:40/28
• لقد وصفت لنا اسفار العهد القديم الانبياء بالفواحش من وثنية وسرقة وكذب وخداع وسكر وزنا ولعل قصة لوط في سفر التكوين الاصحاح 19/30/38، خير دليل على ذلك: حيث يصور لنا نبي االله لوط ـ عليه السلام ـ وابنتيه في صورة تشمئز منها النفوس وتقشعر لها الأبدان، وهما تأثمران على أبيهما بسقيه الخمر ليثمل فيضطجع كل منهما معه ليلة حتى يكون له منها نسلاً. "فكاف لوط أن يسكن في صوغر، فصعد إلى الجبل وأقام بالمغارة هو وابنتاه، فقالت الكبرى للصغرى: "شاخ أبونا وما في الأرض رجل يتزوجنا على عادة أهل الأرض كلهم، تعالي نسقي أبان خمرا ونضاجعه ونقيم من أبينا نسلا". فسقتا أباهما خمراً تلك الليلة، وجاءت الكبرى وضاجعت أباها وهو لا يعلم بنيامها ولا قيامها. وفي الغد قالت الكبرى للصغرى: "ضاجعت البارحة أبي، فلنسقه خمراً الليلة أيضاً، وضاجعيه أنت لنقيم من أبينا نسلا". فسقتا أباهما خمرا تلك الليلة أيضا، وقامت الصغرى وضاجعته وهو لا يعلم بنيامها ولا قيامها، فحملت ابنتا لوط من أبيهما، فولدت الكبرى ابنا وسمته موآب، وهو أبو المؤابيين إلى اليوم، والصغرى أيضا ولدت ابنا وسمته بن عمي، وهو أبو بني عمون إلى اليوم".وللمزيد من التفاصيل ينظر كتاب.احمد الحوفي حجية التوراة. مؤسسة الخليج العربي. القاهرة ط.1.1989 ص 60-47.
• "الخلاص" ترجمة للكلمة العبرية "جيئُولاه"، وهي اصطلاح ديني يشير إلى الاختلاف العميق والجوهري بين ما هو كائن وما سيكون وإلى انتهاء آلام الإنسان. ومفهوم "الخلاص" غير متجانس وغير مستقر في اليهودية شأنه شأن كثير من الأفكار الدينية الأخروية الأخرى. فالخلاص في أسفار موسى الخمسة، خلاص قومي جماعي للشعب لا للأفراد، وهو خلاص قد يتم داخل الزمان لا خارجه، والآن وهنا لا في آخر الأيام، كما هو الحال في واقعة الخروج حيث يضرب الإله أعداء اليهود ويخرج بهم من مصر ثم يساعدهم على غزو كنعان، وهكذا دون أي ذكر لخلاص نهائي (في آخر الأيام خارج التاريخ أو حتى داخله).
• محمد خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهودية، مرجع سابق، ص:32.
• المرجع السابق، ص: 33.
• مصطفى زرهار، مقاربات في دراسة النص التوراتي (سفر راعوت أنموذجا)، مرجع سابق، ص: 241.
• The priestly source is usually dated to the period of the Babylonian exile (587 – 939 BCE) or to the postexilic peri+od immediately thereafter. The priest recovered and recorded religious traditions so that the identity of the community would not be lost. They sought to reinforce covenant practices in repentance for past neglect and to avert a subsequent and possibly worse tragedy in the future. (Barry L. Bandstra, Reading the Old Testament, introduction to the Hebrew Bible, Wadsworth Cengage Learning, 4 th, Edition, 2009 p:26 ينظر:)
• المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، محمد علي البار، دار القلم، دمشق ط.1 1990، ص135.
• عماد علي عبد السميع حسن، الإسلام واليهودية دراسة مقارنة من خلا سفر اللاويين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 2004، ص: 184
• دائرة المعارف الكتابية، ج6، ص: 403.
إضافات: يتضح مما سبق، أن الكاهن هو: الموكل والمعين الوحيد والمخصص لتقديم الذبائح وإقامة طقوسها، وليس لغيره الحق في تقديمها، وهو الوسيط بين االله تعالى والناس. هذا الكاهن يتم تعيينه وفق طقوس معينة المتمثلة فيما يلي: جمع الشعب إلى باب خيمة الاجتماع، تغسيل الكاهن بالماء للتطهير، لبس الثياب الكهنوتية، المسح بالذهن، تقديس الكهنة له بتقديم الذبائح. ينظر: سفر الخروج 39. قاموس الكتاب المقدس، ص: 791.
• زكي شنودة، المجتمع اليهودي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ب.ط. ص: 127
• دائرة المعارف الكتابية، ج6، ص: 402.

• عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق القاهرة، 1999. ج4، ص: 151.
• اللاويين 7/35
• اللاويين 6/18
• اللاويين 21/ 16 - 23
• التثنية 23 / 1 - 2
• ينظر اللاويين 10/10. (للمزيد من التفاصيل الخاصة بالكهنة من حيث الملابس والطقوس... ينظر عماد علي عبد السميع حسن، الإسلام واليهودية دراسة مقارنة من خلال سفر اللاويين دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 2004.، ص: 184 – 187).
• التوراة البابلية، سهيل قاشا، ط1، 2003، الفرات للنشر والتوزيع، ص: 31.
• علاقة الإسلام باليهودية، محمد خليفة حسن مرجع سابق: ص: 38.
• اللاويين 7-1/1،
• البخور: من الطقوس التي يجب ان تقدم على المذبح بمعرفة الكاهن، فكان رئيس الكهنة يوقد بخور عطر كل صباح وكل مساء، حيث يصلح الفتيلة أو يضع الزيت للمنارة. ينظر: التفسير الحديث للكتاب المقدس، ج2، ص: 334.
• يقصد بشريعة الختان العهد الذي أقامه الله في العهد القديم، مع إبراهيم، حيث أرسل الرب بنود العهد: يختتن كل ذكر منكم. وهكذا يمارس إبراهيم الختان الذي يصبح علامة متميزة لبني إسرائيل، فتكون العلامة الخارجية لقبول داخلي بنود الاتفاق الذي صار شريعة مفروضة على أبناء شعب الله مدى أجيالهم. وتتم طقوسه في اليوم الثاني لولادة الطفل الذكر، فيرتبط الإسرائيلي منذ ولادته بالله. وطقس احتفال الختان يسمى بالعبرية (Shalom Zachar)، أي مرحباً بالإبن الذكر. ومن بين ما يقدم للمحتفلين من الأطعمة - البقول المطبوخة، مثل: الفول - البصلة - الفاصوليا - العدس...، والتي يعتقد بعض اليهود أنها بمثابة تعويذة فعالة ضد الأرواح الشريرة التي ربما قد تؤدي الطفل، ينظر: الحياة اليهودية بحسب التلمود، مراجعة نيافة الانبا إيسوذورس، ط1، 2003. دار نوبار للطباعة، ص: 50-39.
• الدكتور خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهودية، المرجع السابق، ص: 37.
• لفظ عبري معناه "عبور" ويعرف أيضا بعيد الفطير، لأن اليهود أكلوا الخبز ليلة خروجهم من مصر قبل أن يختمر أي أكلوه فطيرا، وهذا ما ورد في سفر الخروج 23/15 (تحفظ عيد الفطير، تأكل سبعة أيام كما أمرتك في وقت شهر أبيب، لأنه فيه خرجت من مصر، ينظر: صموئيل شولتز، العهد القديم يتكلم، ص: 66.
• عيد الأسابيع يشار إليها بالعبرية "شبوعت"، ومفهوم ذلك أسبوع الأسابيع أو الأسبوع المفضل الممتاز على كل أسابيع السنة، وهو أحد أعياد اليهودية المهمة، يدخل ضمن أعياد الحج الثلاث، مع عيد الفصح وعيد المظال جنبا إلى جنب، وهو يطلق عليه عدة تسميات، عيد الحصاد، يوم الخمسين، عيد التوراة، عصيريت، يقع هذا العيد في يومين هما السادس والسابع من شهر سيوان. ينظر: عبد الوهاب المسيري، الموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص: 273.
• المظال: ترجمة لكلمة "سوكوت" العبرية يعد عيد زراعي يحتفل فيه بمناسبة تخزين المحاصل الزراعية، يقع في آخر الحصاد ما بين 15-22 من تشيري، أي في أواخر أبلول وأول تشرين الأول - أكتوبر - ويستمر ثمانية أيام يبدأ الاحتفال به منذ غروب شمس اليوم الرابع عشر، بحيث تكون ليلة العيد وللمزيد من التفاصيل حسن باشا، القرآن والتوراة، ج2، ص: 356.
• ينظر سفر اللاويين، 23
• تكوين 17-8/8.
• ينظر سفر التكوين، الإصحاح 17.
• ريتشارد إليوت فريدمانت، من كتب التوراة، ترجمة، عمور زكريا، دار البيان للنشر والتوزيع، ط1، 2003. ص: 162
• التكوين 23.
• ينظر التثنية، 1/36
• مصطفى زرهار، مقاربات في دراسة النص التوراتي، مرجع سابق، ص: 245.
• مصطفى زرهار، مقاربات في دراسة النص التوراتي (سفر راعوت أنموذجاً)، مرجع سابق، ص: 243.
• Deuteronomist. The "D" source, unlike the other three, is primarily confined to just one document (the Book of Deuteronomy), and as the last of the five books of the pentateuch is ,not really part of the story line that goes from Genesis through Numbers.Timothy R. Carmody .Reading the Bible: A Study Guide, Paulist Press, New Jersy, USA, 2004, p: 43
• ينظر: إليوت فريدمانت، من كتب التوراة، مرجع سابق، ص: 39.
• The suggestion is that the Book of the Deuteronomy (or at least its core chapters) was written by priest/prophets from the north who fled to the south at the time of the overthrow of the nothern kingdom by Assyria in 722 B.C.E.These writers rewrote the laws found in exodus as Reading the ,Moses' parting exhortation to his fellow Hebrews, Voire : Timothy R. Carmody Bible: A Study Guide, Paulist Press, New Jersy, USA, 2004, p: 43
• الأب اسطيفان شربنتييه، دليل إلى قراءة الكتاب المقدس، دار المشرق، بيروت، بدون طبعة، ص: 56.
• عبد الرزاق بن عبد المجيد، مصادر نصرانية دراسة ونقد، مرجع سابق، ص: 212.

a f k a r

مقالات

مقالات.

عقلنة المجال السياسي حسب عبد الله العروي

خالد بنشانع habermas_1975@hotmail.com // أستاذ مادة الفلسفة، طالب باحث في سلك الدكتوراة، القنيطرة

مدخل

يُعد عبد الله العروي من أبرز المفكرين الذين سخروا قدراتهم المعرفية والمنهجية لأجل كشف أزمة الوعي العربي، من خلال دعوته للحداثة كرهان أساسي لتحقيق التقدم، وهذا ما أشاد به الأستاذ عبد الله بلقزيز في قوله: «لعلي لا أجانب الحقيقة إذ أقول إن خطاب الحداثة والعقلانية والتاريخية في الفكر العربي ما وجد تعبيره النظري الأكثر شمولاً واتساقاً إلا في أعمال الأستاذ عبد الله العروي الفكرية... في وعي مسألة التقدم وتمثل جملة الشروط الثقافية والسياسية» (1). فهذا المشروع الفكري للحداثة هو امتداد لأعمال مجموعة من المفكرين كزكي نجيب محمود ومحمد عبده ولطفي السيد وطه حسين وغيرهم من المثقفين الذين دعوا إلى ضرورة إصلاح المجتمع العربي من خلال تبني خطابات حداثية وتنويرية.

ومنذ كتاباته الأولى برزت بوادر المشروع الفكري لهذا الرجل (الإيديولوجيا العربية المعاصرة). حيث اعتمد التاريخانية الماركسية في بعدها النقدي كآلية منهجية لدراسة مظاهر التخلف الاجتماعي والسياسي والفكري في المجتمع العربي. إن اعتماد العروي على المنهج الماركسي ليس غاية في ذاته، بل كوسيلة لبلوغ الحداثة، ومن ثم فهي دعوة لا تقوم على أساس الأخذ بالنموذج الغربي بمقولاته وشعاراته بقدر ما كان هاجسه هو الحداثة كفكر كوني، لأجل الخروج من المأزق الذي يعيشه العالم العربي. والسعي إلى البحث عن سبل الانخراط في سيرورة التقدم، بدل الاقتصار على التقليد وإعادة إنتاج الماضي. وهذا لن يحصل إلا بالأخذ بمستجدات المعرفة الإنسانية، لهذا فنظرة العروي ليست سجينة تصور إيديولوجي ضيق يجعل من الصراع أساس لتحقيق المصالح، بل إنه تبنى تصوراً إيديولوجياً هدفه هو إنجاز مشروع فكري عربي معاصر، بإمكانه أن يقدم للنخبة المثقفة والسياسية مكامن الأزمة وما يعرقل مسيرة التقدم العربي. وفي مقابل ذلك تقديم مداخل للحداثة كفكرة يمكن تفعليها داخل كل مجتمع إنساني يؤمن بالقيم الكونية.

I دواعي الأخذ بالتاريخانية

إن نظرة العروي للحداثة هي نظرة مفكر متمكن من مناهج التاريخ والعلوم الاجتماعية والفلسفية، جاعلاً من المنهج التاريخاني الماركسي آليته الأساسية في الدراسة، لأن المجتمع المالك للرؤية التاريخية قادر على التحكم في مساره. وقد شكل التأخر التاريخي مقارنة مع الدول الأوربية أبرز دوافع توجه العروي إلى الأخذ بالتاريخانية. وذلك قصد الإجابة عن الإشكال المركزي كيف يمكن للفكر العربي أن

يستوعب مكتسبات الليبرالية رغم أنه لم يعيشها؟ وهذا الإشكال هو وليد وضع عربي مأزوم، سعت مجموعة من الحركات الثورية والفكرية تجاوزه دون تحقيق هذا المبتغى. فالوضع الثقافي العربي يعيش انشداداً للتقليد وللفكر السلفي الرافض للحداثة كأفق لتجاوز هذا الوضع، كما أن رؤية الحركات الفكرية والثورية للماركسية تفتقد بدورها إلى مقدمات الفكر الحديث.

إن الوعي بالتأخر هو المنطلق لتداركه، لهذا فدور المثقف يتمثل في تحليل الأزمة وتقديم بدائل. وقد وجد العروي في التجربة الألمانية ما سيسعفه في مشروعه الفكري، بحيث أن مثقفي ألمانيا أعلنوا عن أزمة وتأخر عن مثيلتها في فرنسا وبريطانيا وعن الولايات المتحدة الأمريكية، لهذا جعلوا من النموذج المثالي والنزعة التاريخانية والمنطق الجدلي منطلقاً للإجابة عن الإشكالات التي عرفتها ألمانيا. وسيعود العروي إلى كتابات ماركس بدل هيجل لكونه نزع عن الأزمة الألمانية طابع الخصوصية، وسيأخذ بكتابات كارل ماركس في نقده للإيديولوجيا الألمانية وليس بكتاباته في المجال الاقتصادي (الرأسمال).

وقد اعتمد العروي التاريخانية كتصور ينظر إلى التاريخ برؤية شمولية لحوادث الماضي، وليس مجرد دراسة لوقائع الماضي أو تقنية من تقنيات المعرفة. بحيث ينظر للتاريخ كبنية تتشكل من ماض يحكم تصورات الإنسان في الحاضر، ولا يقصد به فلسفة التاريخ كرؤية فردية واعية، بل جماعية غير واعية.

كما تجدر الإشارة أن مبررات اعتماد العروي للمقاربة التاريخانية تندرج في إطار الاستجابة لمتطلبات العالم العربي، أملته حاجة المجتمع إلى هذا النوع من الوعي القادر على تحديث بنياته الثقافية والسياسية والاقتصادية.

لقد جعل العروي من الماركسية الموضوعية رؤية إصلاحية، حيث يقول صاحب (الإصلاح والسنة): «إن كل من يولع بالعلم التطبيقي ويدعو إلى تطويع قوى الطبيعة ويعرف الإنسان بأنه مخلوق صانع لابد أن ينحاز يوما إلى الماركسية بخطى حثيثة أو متثاقلة» (2). ويقوم تصور العروي للماركسية على نشأته التلقائية في المجتمع العربي ارتباطاً بحاجياته ومتطلباته. فليس هناك تناقض بين الشيخ محمد عبده والعلم التجريبي المعاصر، بل إنه سينْشدُ إليها بكيفية عفوية. والأمر نفسه بالنسبة لليبرالي فهو متأثر بالتنظيم الفكري الماركسي، من منطلق تجديد النظرية الاقتصادية للإقلاع بمجالات الحياة.

إن التاريخانية، «هي اليوم بالنسبة لنا عصارة التاريخ الغربي الحديث» (3). وبهذا تصبح الماركسية هي عصارة تاريخ الغرب والتي يمكن من خلالها الاستجابة لمتطلبات رجل الدين والسياسة ومحب التقنية. فهو الاختيار المعقول والنافع لاستيعاب مكتسبات الليبرالية، فكيف شكلت تصورات العروي في مجال السياسة مدخلا لتحديث المجتمع العربي؟

II السياسة كأفق للحداثة

يظهر الاهتمام المتزايد للعروي بالتنظير للشأن السياسي في تخصيصه لجانب مهم من مؤلفاته لهذا المجال بدءا من كتابه الأساس (الإيديولوجيا العربية المعاصرة) مروراً بكتاب (مفهوم الدولة) و(مفهوم الإيديولوجيا) و(ديوان السياسة)، إضافة إلى مجموعة من المقالات التي خصها للتنظير لهذا الشأن والإشارة الضمنية في مؤلفاته الروائية خاصة (أوراق). وقد تميز مشروعه السياسي بالنقد الدائم لأوضاع

الأنظمة العربية، فالرجل لا يعتبر نفسه مصلحاً دينياً ولا اجتماعياً ولا تربوياً، بل مفكراً منشغلاً بواقع مجتمعه. واعتبر أن المدخل لتحقيق هذه الإصلاحات هو إصلاح الدولة نفسها. وقد استلهم في ذلك تجربة عصر الأنوار التي قادها فلاسفة ركزت كتاباتهم على التنظير والإصلاح السياسي خاصة لمفهوم الدولة. حيث أدرك فلاسفة الأنوار، (جون لوك، فولتير، روسو) أن إصلاح وضعية المجتمع لن يتم إلا من خلال السياسة كقطب قادر على إصلاح كل المجالات.

لا تتحقق الحداثة بدون إصلاح حقيقي للمجال السياسي بتحديد الشروط الفعلية لتحقيق الديمقراطية كتجل لدولة الحق والقانون، التي تحفظ الحرية وتحيطها بضمانات. وقد أوضح العروي أن الفكر العربي يعرف وجود فراغ على مستوى تقديم نظرية سياسية (4). لذلك بين أن إشكالية تداخل الحق والقانون والحرية في إطار الدولة من المقتضيات المتداخلة في تنظيم المجال العمومي الغربي، لكن هناك إشكالات تواجه قيام الدولة الحديثة في الأنظمة العربية، وقد رصد العروي أهم عوائقها في مسألتين:

- الاستعمار وضغوطاته المتعاقبة.
- الجماعات الأهلية المستقلة.

وقد اقترح العروي نموذجاً إصلاحياً في إطار المطلب السياسي، يتمثل في تفعيل العقلانية على جل مظاهر الحياة، وقد عبر الأستاذ محمد الشيخ عن ذلك بقوله: «عملية تطبيق العقل المجرد الرياضي على مظاهر الحياة بهدف توفير الجهد ورفع الإنتاج المادي والذهني» (5). وفي المقابل دعا العروي إلى القطع مع المفاهيم التقليدية: الرزق، الكسب، الفصل، البركة، أي الابتعاد عن المظهر اللاعقلاني، المتجلي في اعتماد السلطة التقليدية الحاكمة بالجاه وبالقبلية، وبالعلماء والشرفاء، لأن ذلك يجعل الحكم قائماً على عدم الترابط بين مصالح الجماعة والسلطات. ومن تم فإن الدولة الحديثة هي القائمة على الشرعية التي تفترض احترام القوانين المتعاقد عليها، كما أنها تتأسس على العقل الحداثي الساعي إلى تقليص كل مظاهر المحسوبية والمصالح الشخصية لأجل المصلحة العامة، لكن هل منح الدولة صلاحية تسيير المجتمع هو إقصاء للفرد؟

يتبنى العروي تصور هيغلياً لمفهوم الدولة، لكونه تصور قائم على احترام الواجب الصادر عن توافقات المجتمع لا على العقل القطعي. لكن ما يوجه من نقد لهذا التصور هو إهماله لمكانة الفرد وإيلاء الأهمية للدولة، يعلق محمد الشيخ على موقف العروي قائلاً: «وأنقض ما أجده في فكره، هو العمل على نسيان أو تناسي « الفرد» وإهمال دوره، تلقاء التذكير الدائم بدور الدولة الذي يكاد يصير للرجل

ينتقد العروي نموذج الخلافة القائم على الشرع «من الواضح أن المؤلف (علال الفاسي) يتكلم على الإسلام كمثل أعلى، كطوبى... هذه تعريفات، لا تصدق على الإنسان الحيواني في علاقاته اليومية، بل على الإنسان الفطري كما أراده الله أن يكون».

«لازمة» لا ينفك عن ترديدها، وفي الوقت ذاته، مهاجمة الرجل لكل نزعة حتمية متشائمة لا تترك أية حرية للأفراد» (6).

لقد أكد العروي أن كل تفكير سياسي هو تفكير في الدولة وفي الفرد داخل الدولة، ورفض للفوضوية ولكل ذاتية مثالية تخلو من الواقعية وتنتصر للفردانية. لذلك تكمن قوة التنظيم السياسي في قدرته على توظيف أجهزته الإيديولوجية والقمعية. على مستوى توظيف البعد الإيديولوجي، والعروي يؤكد ذلك في قوله: «منذ أن بدأ التفكير في مسائل السياسة والباحثون ينوهون بأهمية العنصر الأدبي بجانب العنصر المادي. لذا أوحى أفلاطون بتوجيه التعليم، وأوحى روسو بتأسيس دين مدني. فيمكن القول أنه لا دولة حقيقية بدون أدلوجه» (7). أما على المستوى المادي، فإن الدولة تستعين بـ «مجموعة أدوات تنظيمية وقمعية [احتكار مشروعية استعمال العنف] - جيش، قضاء، إدارة ـــ وميزة تلك الأدوات هي البيروقراطية بمعناها الإيجابي، أي استعمال العقل الحسابي لترتيب العمل الجماعي بهدف اقتصاد الوقت والجهد» (8). كما أن تصور العروي للمجال السياسي يقوم على ضرورة عقلنة المجتمع، من خلال عدة آليات أهمها البيروقراطية كشكل من أشكال التسيير الإداري القادر على القضاء على كل أنواع المحسوبية والعقلية الانتهازية، وكذلك ضرورة تعزيز الاقتصاد الليبرالي.

كما استند العروي على التصور الفيبري كأساس ومرتكز لقيام مجال سياسي ينأى عن كل الأشكال التقليدية، بما فيها ضرورة استقلالية رجل السياسة عن كل ممارسة أخرى تحد من عطائه، مع توفير استقلالية مادية تمكن من امتهان السياسة لأجلها. فالسياسي الذي يدافع عن قضية ويستقل عن كل الأمور التي قد تعرقل عمله، هو الكفيل بتأسيس دولة حديثة تبتعد عن منطق المصالح الشخصية. لذلك فإن مقصد مشروع العروي الفكري يتجه نحو عقلنة الحق من خلال عقلنة ومأسسة هذا المجال.

فرجل السياسة «الليبرالي»، الذي يشكل أحد الشخصيات المفهومية، التي اعتمدها العروي في (الإيديولوجيا العربية المعاصرة)، ينشد الحرية والاستقلال ويستنكر الاستعباد والاستبداد. إلا أن هذا التبني لليبرالية يكشف عن جملة من المفارقات، منها أنه لم يتوجه للإصلاح والبناء والتوجيه، وتحويل الشروط الواقعية والأساسية لهذا المجتمع، بل اكتفى باستعارة مقولات لم تهدف تغييراً حقيقياً في بنية المجتمع. لذلك فأمام رجل السياسة رهان حقيقي يكمن في كيفية تحقيق شروط الحداثة السياسة.

لذلك نجد في دعوة العروي إلى الأخذ بالتقنية مدخلاً لتحديث المجتمع، وكذلك لتفعيل فكرة العلمانية، قصد تأسيس الدولة المدنية عوضا عن الدولة الدينية التقليدية الحديثة. وقد أوجز العروي تاريخ تطور فكرة العلمانية في الغرب في أربع مراحل:

- تحرير الضمير الفردي من مراقبة رجال الكنيسة.
- تحرير الدولة من سلطة الكنيسة: فصل الدين عن الدولة.
- إلغاء احتكار الكنيسة للتربية وتأميم التعليم
- تحرير الطبقة العاملة من تأثير الكنيسة.

إن الإشكال الذي أرّق تفكير عبد الله العروي هو: هل للعلمانية بهذا المضمون جذور تاريخية في المجتمع المغربي خاصة والعربي عامة؟ فجزم أنه لا أساس للعلمانية في مجتمعاتنا، لكونها مشكلة

ترتبط بعلاقة الفرد بالدولة. لهذا فالتقنية والإيمان بضرورتها التاريخية تشكل الدعامة الأساسية لتحقيق هذا النمط من العلاقة، رغم المعارضة الشديدة للوعي العربي لهذا النموذج.
إن تحديث العقل السياسي ببناء دولة مدنية ليبرالية، وعقلنة كل مجالاتها هو المدخل الأساس لتحديث العقل العربي من بنياته الماضوية، التي يتمحور خطابها السلفي على الدعوة إلى الأصالة.
لهذا فالتحليل التاريخي والتحاور بين المجتمعين العربي والغربي يجب أن يتم على مستويات الوعي الديني، وفي المرحلة الموالية على المستوى السياسي، وأخيرا على المستوى الوعي التقنوي.
تظهر جدة طرح العروي في عودته إلى التأصيلات النظرية للدولة. ولعل أهمها تصورات ابن خلدون للمجال السياسي، الذي قدم حسبه نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية. وتتمثل أهميته عند العروي هو أنه استطاع الجمع بن مختلف الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية، خاصة في تحديد طبيعة الحكم وتميزه بين ثلاثة أنظمة هي كالتالي:

- «الملك الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.
- الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.
- الخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية» (9)

تتجلى أهمية العروي في تصنيفه للأنظمة الموجودة حسب قيمة كل نظام من الوجهة الأخلاقية «النظام الأدنى هو الملك الطبيعي الذي يناسب العمران اليدوي، ثم يتبعه الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة الحاكم الفرد وهو نظام لا يخول من العدل لأن في العدل استقرار الحكم وغنى الرعية.. ، يأتي في المرتبة الثالثة الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة العموم ومثله حكم اليونان»(10). ويشيد العروي بهذا التصنيف، ومن خلاله يؤكد استحالة تطبيق السياسية الشرعية، وأثبت ذلك بوقائع تاريخية «يتفق الجميع على أن معالم الشرع كانت قائمة تحت حكم معاوية، ومع ذلك لا يسمونه خلافة» (11).
كما تظل إشكالية الأخلاق في علاقتها بالسياسة إشكالية مفصلية. حيث تقوم دعوى العروي على أسبقية السياسة على الأخلاق، أي ضرورة أن يحكم المجال السياسي المجال الأخلاقي وليس العكس.
لهذا ينتقد نموذج الخلافة القائم على الشرع «من الواضح أن المؤلف (علال الفاسي) يتكلم على الإسلام كمثل أعلى، كطوبى... هذه تعريفات، لا تصدق على الإنسان الحيواني في علاقاته اليومية، بل على الإنسان الفطري كما أراده الله أن يكون» (12).

يتلخص مشروع عبد الله العروي في ضرورة عقلنة المجال السياسي، قصد تحديث المجتمع بناء على شروطه التاريخية، لكن ما يغيب عن فكر العروي أن المؤسسات لا يمكن لوحدها أن تجسد الحداثة في غياب الفهم الحقيقي للإنسان العربي وفي نزوعه الدائم إلى السلف دون القدرة على تجاوزه.

إن الخلافة هي طوبى/ مثال الفكر السياسي الإسلامي، تستقيم العبارة (دولة ــ إسلامية) في ظروف غير طبيعية حيث يصبح الإنسان غير الإنسان، وحيث تتغير القواعد العامة للسلوك البشري، فتتحول الدولة إلى لا دولة ويذوب هدفها المحدود في الغاية العظمى للأمة جمعاء. أما في الظروف العادية، فتبقى الدولة في نطاق الحيوانية، غايتها الغلبة والقهر والاستئثار بالخيرات، فلا يمكن أن تحول تلقائياً إلى أداة تتوفر تحقيق مكارم الأخلاق (13). وهنا يتضح أخذ العروي بالتصور التعاقدي الذي يعتبر أن الدولة قامت لحل الصراعات الناتجة عن طبيعة الإنسان، التي تتصارع من أجل الحفاظ على البقاء، كما أشار إلى ذلك هوبز في كتابه «الليفتان»، ونتيجة التنتاتوس كرغبة تسطير عل جميع الكائنات بفعل الخوف (اسبينوزا). لهذا فالتنظيم السياسي يجب أن يوافق مقتضيات الواقع ومقتضيات التحليل الأنثربولوجي لا بناء على تصورات طوباوية. ومن تم فتأسيس الأخلاق يجب أن يحصل كتعاقد مدني يضبط الطبيعة الحيوانية من خلال مؤسسات.

إن التحول المعاصر في المجال السياسي هو الدعوة لمأسسة المنظومة الأخلاقية وهذا ما نجده في طروحات «يورغن هابرماس» و»أكسيل هونيت»، حتى يتم الانتقال من الأخلاق المعيارية إلى الأخلاق الموضوعية القادرة على تأسيس دولة الحق. والعروي ذاته يحارب التصورات السلفية التي تدعو إلى العودة إلى تأسيس أنظمة سياسية قائمة على الدين، بل يُنظر للدولة الطبيعية: «لنختم إذن هذا الفصل بمقارنة سريعة بين ابن خلدون وميكيافيلي كلاهما يمثل، في الحضارة التي ينتمي إليها، نظرية الدولة الطبيعية، كلاهما متشبث بالواقعية في شؤون السياسة» (14). مع وجود فروقات، فابن خلدون وتماشياً مع ما تمليه عقيدته، يجعل من مقاصد الشريعة فوق أهداف الدولة، وهذا الطرح يرفضه العروي جملة وتفصيلاً، فالتاريخ والفقه أثبتا وجود دولة أخلاقية، ولكن كان ذلك في زمن الوحي عندما «غسل جبريل قلب النبي». أما ماكيافيلي، المعجب بتاريخ روما حيث كان يرى في انتشار الدعوة المسيحية سببا لانحلالها وانهيارها، مبرراً للإعلاء من شأن سلطة الدولة مقابل الأخلاق، بحيث تصبح الدولة مجرد قواعد سلوكية ومعتقدات مستوحاة من القانون، فتتوحد القيمة مع التاريخ والأخلاق مع الدولة (15). وبهذا يرفض العروي تحكم الدين في تسيير شؤون الدولة، بل يجب أن يخضع بدوره لسلطتها.

خلُص العروي في إطار مقارنته للفكر السياسي القائم في أرض الإسلام وفي الغرب المسيحي، أن الأول يحيا على فكرة الطوبى الحاصلة عن معايشة الدولة السلطانية مع الدين الخادم لمصالحها، في حين أن الغرب المسيحي الذي عرف نفس المسار ستنفصل المؤسسة الدينية عن التشريعية، وهذا ما سيؤدي إلى تأسيس الدّولة الحديثة التي تجعل كل مجالات العيش المشترك من اختصاص الدولة بما فيها الدين. إن نظرية الدولة: «هي وحدها تلك التي تنظر إلى الكيان السياسي كتجسيد للعقل والأخلاق» (16). وذلك ما لم يتوفر في الفكر الإسلامي، مما يستحيل معه، حسب العروي، وجود نظرية فعلية للدولة.

لقيام فكر سياسي حداثي يجب أن ينبني حسب العروي على «مفهوم العلمنة» كمخرج من هيمنة المعتقدات الشخصية على القرارات السياسية. لذلك ربط عبد الله العروي التنظيم السياسي بفكرة

الإصلاح، وأهم مداخلها إصلاح التنظيمات السياسية التقليدية وقيام تنظيمات عقلانية بيروقراطية، لتجاوز الفوضى وسلبيات المجتمع القائم على الترابطات المتلاحمة والانفعالية والمحكوم بالتقاليد والمقدس، وكذلك إصلاح الجهاز الإداري والحكومي (17). وهدف الإصلاحات السياسية هو عقلنة المنفعة والمصالح الشخصية، وبالتالي التأثير على وجدان الفرد ووعيه حتى يتمكن من الخضوع لسلطتها المتوافق عليها في إطار الدولة الحديثة والعقلانية. والمجال السياسي يحكمه «مفهوم المنفعة العمومية» وهذا في نظر العروي لا يتأتى إلا بإصلاح الوعي الفردي والقطيعة مع الفكر السلفي الداعي إلى التمسك بمقتضيات الماضي وعقلنة الحق بالخضوع للقانون المتعاقد عليه، الذي يستجيب لمتطلبات الواقع لا للفكر الطوباوي.

واضح أن التنظير السياسي للعروي ينبني على المقارنة التاريخية وتحليل الواقع الراهن، حيث يستحضر الإصلاحات التي فرضت على الدولة السلطانية من الأجانب في القرن 19 فلم تنشأ نتيجة موضوعية للوعي بالحاجة إليها، بل حصل لأسباب وضغوطات خارجية. لهذا فالإصلاح السياسي عرف إخفاقاً نتيجة الخوف من فقدان كيانها ولم يحصل كتوافق بين السلطة الحاكمة والتنظيمات السياسية، بمعنى أن الانفراد بالقرارات أجل هذا المشروع.

III مرتكزات المشروع الحداثي لعبد الله العروي

يروم مشروع عبد الله العروي الحداثي السياسي والفكري القطع مع الماضي من خلال ضرورة تفعيل المفاهيم التالية: التاريخانية، العقلانية، الليبرالية، النفعية. وهي نفس المفاهيم المستعملة من طرف «أستاذه» ماكس فيبر سعياً إلى تحقيق «عقلانية اجتماعية وسياسية» كمدخل أساسي للحداثة (18). فالليبرالي على حد تعبير محمد الشيخ: «هي المنطق الداخلي الفعلي الذي حكم المجتمعات الغربية، وعلى أساسه نظم التعليم واستعملت اللغة وقومت عقول النشء وأصلحت العائلة ورتبت السياسة وتنظم المعمل والمتجر» (19). لذلك لا غنى عن الأخذ بأسبابها لتحقيق الحداثة. في حين يتمثل دور الماركسية الموضوعية كوسيلة لتحديث الوعي العربي القابع في جذور السلف، مع إخضاع الأخلاق لمنطق العقل بدل العاطفة.

إن الخيط الناظم لهذه الترسانة المفاهيمية هو التاريخانية، لذا نخلص أن قوة العروي تتمثل في التأليف البرجماتي بينها لأجل خلق نموذج يوازي بين المثالية والواقعية. إنها فلسفة في الزمن والوعي وفي الحقيقة، الزمن المتأصل في التاريخ كتاريخ نسبي والمقترنة بفلسفة الوعي. لذلك يقتضي تفعيل الحداثة القطع مع الماضي في سلبياته وبناء نموذج على غرار النماذج الغربية كأفكار لا كمذاهب مغلقة، تردد شعارات ومقولات جوفاء. فما يسميه العروي باسم التاريخانية ما هو إلا موقف ذهني للتخلص من ثقل الماضي ودعوة إلى معرفة التاريخ الواقعي لأجل التخلص من الأساطير التي عرقلت مسار تقدم العالم العربي.

خاتمة

يتلخص مشروع عبد الله العروي في ضرورة عقلنة المجال السياسي، قصد تحديث المجتمع بناء على شروطه التاريخية. فتأسيس الدولة المدنية يساهم بكيفية أساسية في مسألة التحديث، لكن ما يغيب

عن فكر العروي أن المؤسسات لا يمكن لوحدها أن تجسد الحداثة في غياب الفهم الحقيقي للإنسان العربي وفي نزوعه الدائم إلى السلف دون القدرة على تجاوزه. لذلك يجب استحضار لحظة التنوير الأوروبي التي ركزت على الأسس الثقافية والتربوية لتوازي التحديث على المستوى المؤسساتي، حتى يتم استيعاب الحداثة لا كموضة، بل كضرورة للانخراط في سيرورة التقدم الكوني.

لقد قطع المغرب أشواطاً على مستوى تحديث المؤسسات، لكن مازالت غير قادرة على تجسيد الديموقراطية الفعلية والممارسات السياسية النائية عن المصالح الشخصية والانتماءات القبلية. لهذا يقتضي إعادة النظر في شروط المجتمع، بإصلاح المناهج التعليمية وتفعيل البرامج الثقافية القادرة على ترسيخ فعلي للفكر الحداثي.

الهوامــش :

1 - د. عبد العزيز بلقزيز، " التاريخانية، حسب عبد الله العروي"، مقال نشر بمجلة الفكر العربي المعاصر،العدد 146 /147 ، ص. 30.
2 - عبد الله العروي، " الإيديولوجيا العربية المعاصرة"، المركز الثقافي العربي،1995، ص. 173.
3 - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص. 185.
4 - عبد الله بلقزيز، التاريخانية حسب عبد الله العروي، المصدر السابق.
5 - محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمن 2004، ص. 39 .
6 - محمد الشيخ، نفس المصدر، ص. .43
7 - عبد الله العروي ،مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي،1993، ص. 146.
8 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي،2011، ص. 85.
9 - العروي، مفهوم الدولة ، ص. 94، مقتطف من المقدمة، ص. 338.
10 - نفس المصدر، ص. 94.
11 - نفس المصدر، ص. 119.
12 - مفهوم الدولة، عبد الله العروي، ص. 120.
13 - نفسه، ص. 123.
14 - نفس المرجع، ص. 124.
15 - نفس المرجع، ص 125.
16 - نفس المرجع، ص 132.
17 - نفس المرجع، ص 132
18 - المرجع نفسه، ص. 140
19 - محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمن، ص. 61.

المراجع :

- العروي عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، 2011.
- العروي عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، 1993.
- العروي عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، 1995.
- الشيخ محمد، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمن، 2004.

مقالات :

- بلقزيز عبد الإله، التاريخانية حسب عبد الله العروي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ، 147-146 ،ص. 30.

كيـــف توصـــــل برغسون إلى الإلـــــه؟*

جاك شوفاليي// ترجمة: حمادي أنوار

في نونبر من سنة 1934 كَلَّفني بول فاليري Paul Valéry بافتتاح المركز الجامعي المتوسطي Le Centre Universitaire Méditerranéen بمحاضرةٍ حول العلاقاتِ التي تربط فلسفة برغسون بالتراث الكلاسيكي، وبالضبط بحضارةِ البحر الأبيض المتوسطِ. وقد كتبت له مستفسراً إياه حول ما يقصده بذلك، فردَّ عليَّ برسالةٍ طويلة قال فيها، بعد أن أطنب في وصف وتثمين عبارة ''حضارة البحر الأبيض المتوسط'': «أجد بين الكلاسيكي وغير الكلاسيكي اختلافاً يتعلق أساساً بالفن. إن ماهية النزعة الكلاسيكية Classicisme هي الدقةُ والضبط la Précision. فالكُتَّابُ الذين أصبحوا كلاسيكيينَ همُ الكُتاب الذين قالوا ما كانوا يريدون قولَه، لا أقلَّ ولا أكثر. عندما نتحدث فإننا، تقريباً، لا نتمكن من قولِ ما أردنا قولَه، لا يوجد أي تطابقٍ بين المضمونِ والشكل، بين المفهومِ وتَحَقُّقِ هذا المفهوم.

لهذا السبب أرى أن الكِتابَ الذي سيغدو كلاسيكياً هو الذي يُقدَّم استرجاعياً وبطابع حتمي: على ما يبدو أن التفاصيل سوف لن تختلف عما هي عليه، لأن الكل حاضر في جميع الأجزاء. إن هذا الطابع الحتمي يضفي على الكتاب ـ رغم مظهره الشخصي ـ مظهراً لا شخصياً، لا يكون مرتبطاً بعصره فقط، بل إنه لكل العصورِ. يُستنتج من كل هذا أننا سنتكلم عن الفكر الكلاسيكي بشكل واسعٍ وعام. يمكننا أن نضفي على الكلمات المعنى الذي نريده، على أن نبدأ بتحديده أولاً. من جهتي، أطلقُ كلمة ''كلاسيكي(ة)'' على كل فلسفةٍ تجاوزت هاجسَ الدقةِ la Précision. يبدو لي أن الدقة هي من اختراع اليونان الذين بلَّغوها إلى اللاتينيين، في حين افتقر إليها الفكر الشرقي، على حد معرفتي...».

فمن خلال هاجس الدقة هذا، ترتبط فلسفة برغسون بالتراث الكلاسيكي، وبه حققت ثورةً هائلة في الفكرِ الإنساني، وذلك ما يتضح من خلال ما استهل به كتابه الكبير ''الفكر والمتحرك'' La Pensée et le Mouvant: «ما ينقص الفلسفةَ كثيراً هي الدقةُ، فالأنساقُ الفلسفية غير مصممةٍ على مقاس الواقع الذي نعيش فيه؛ إنها جد عريضةٍ بالنسبة إليه.» إن الحدس الذي استعمله برغسون هو، على العكس من ذلك، مُشَكَّل لاستيعاب الواقع. فهو يعرفه أكثر مما يقيسه، وذلك بمجرد اتصال محدود، واستئناس عميق به. إنَّ عِلْمَنا صار، تقريباً، خاضعاً لهذا الحدس؛ و''تقريباً'' هاته كافيةٌ لفعلنا، لكنها ليست كذلك بالنسبة لمعرفتنا، التي تجد في التباعد المستمر بين رموزنا وبين الواقع، الدافعَ الذي يعطي للفكر سَوْرَته Elan، ويرمي به نحو اكتشاف الوقائع.

إن الإرادة القوية في تقصي الحقيقة، وتتبعها في جميع مناحيها، هي التي أَوْدَت ببرغسون في منحى ومسار الواقع.

في سنة 1883 عندما كان يشغل منصب أستاذ للفلسفة في ثانوية بليز باسكالLycée Blaise Pascal بكليرمونClermont ، وهو رجلٌ شاب في منتصف عقده الثالث، ورياضي (من الرياضيات) كبير، فقد كان يحلم بنشر التفسير الميكانيكي الآلي في العالم بأسره، متأثراً في ذلك بكتاب ''المبادئ الأولى'' لهربرت سبنسر، كما كان هَمُّهُ الوحيد هو الوصول إلى الدقةِ القصوى. وعندما توصل برغسون إلى فكرة الزمان، آنئذ تأكد من قصور التفسير الميكانيكي: لقد أدرك أن مفهومَ الزمانِ، كما تتصوره هذه الفلسفة، هو مفهوم مشوَّه وملطخ معنوياً، ويتم تجسيده في اتصاله بالمكان، الذي لا يقدم لنا، لا الحركةَ بمعناها الحقيقي كما يقدمه الحس المشترك، ولا الديمومة الواقعية كما نختبرها بداخلنا من خلال الوعي. لقد طرح على الطبيعة سؤالاً دقيقاً، فكان جوابها بالنفي؛ لقد عدَل عن نظريته، وسار في إثر الطبيعة، وذلك كما كان من حدسه الأولِ والصارم، حدسُ الديمومة، وقدرةُ السلب التي وضعها فيه، مع إفشاء بعض الأشياء غايةً في البساطة، مما لم يقوَ الفيلسوف على التعبير عنها.

إذن، لنصرف النظر عن المكان، وعن لغتنا وذكائنا المنسوخين على منواله، ولنأخذ عجز النزعة الميكانيكية الآلية في تعارضٍ مع الزمان الحيّزي، ومع الديمومة. لقد اكتشف أن الحريةَ هي قانونُ النفسِ.

لكن، إذا كانت الروحُ هي حرية، وإذا كنا نحن، أساساً، روحاً وحرية، فلماذا نملك جسداً؟ إن مثل هذا السؤال قد طُرح على صاحب كتاب ''بحث في المعطيات المباشرة للوعي'' Essais Sur Les Données Immédiates De La Conscience وللإجابة عنه، فقد عزم على أن يُحكم قبضته على معطيات المشكلة في حدودٍ غاية في الدقة. لقد ارتقى في درجات التعقيد حتى بلغ النقطة التي يضاهي فيها نشاطُ المادةِ نشاطَ الروحِ، فترك الأفكار جانباً حتى يتأمل في الصور فقط، بل في ما وراء الصور، ثم سعى إلى بلوغ الذكريات، وفي الذكريات نفسها لم يسترجع إلا المتميز منها، الذي نقوم بحفظه برنين الكلمات.

لقد كان هذه المرة على الحافة، ولامس تقريباً الظاهرة الدماغية التي يستمر فيها الارتجاج الصوتي. ومع ذلك فقد كان هناك تباعدٌ، لكنه غير مجردٍ كذاك الذي يمكن أن نُثبته قبلياً بين المفاهيم، بل إنه ملموسٌ وحيٌّ كذاك الذي نجده من خلال الاتصال بين فعلين متمايزين تحديداً. هنا أريد أن أقول أنه في اللحظة المحددة التي يتجاوز فيها فعل الشعور التلازم الدماغي، فإنه يعاين لماذا وكيف يكون الفكر في حاجة لأن يُطور، بالحركة في المكان، كل ما لديه من أشياء قابلة للتحقق، مادام أنه هو نفسه، في الذكرى الخالصة وفي التعرف، يدوم بمعزل عن الجسد.

إن قراءة المتصوفة المسيحيين، على غرار القديسة تريزا، القديس جون دو لاكروا، وكل أولئك الذين اكتشفوا عالماً لم نَلجه نحن، جعل برغسون يرى أن الحب هو الصورة التي انَبثقت منها الحياة والكون.

بفضل استعمال هذا المنهج الأكثر تجريبية في مبدئه، والأكثر ميتافيزيقية في نتائجه، فإن برغسون، ودون أن يسعى إلى ذلك، قد أعطى للنزعة الروحية Spiritualisme الأدلة التي كانت تنقصها، وأَسَّسَ الاعتقادَ العقليَّ في وجودِ الروح، وفي خلودِ النفس، على قاعدة غيرَ قابلةٍ للهدم.

إن هذا الاكتشاف الجوهري، والذي يشهد عليه كتاب ''المادة والذاكرة'' Matière et Mémoire ، قد طرح إشكالاً جديداً يتعلق بمعنى الحياة نفسها. لنتطرق إذن للإشكال العام للتطور الحيوي، الذي انتبه إلى كون الحياة عبارة عن جهد فعال قام به الفكر من أجل الحصول، من المادة الجامدة الخاضعة للآلية، على شيء لا تريدُ ولا تستطيعُ هذه المادةُ إعطاءَه. ثم بإحكامه للوقائع سيعرف أن النزعة الآلية المطلقة كانت قابلةً للدحض، وأن النزعةَ الغائية قابلةٌ للبرهنة من جانب معين، إذا ما تم إثبات أن الحياة تصنع، بواسطة أدوات متباينة، بعض الأعضاء المتماثلة، على مستوى خطوط التطور المتباعدة: مثلا العين لدى الفقريات والعين لدى الرخويات، من قبيل محارة المشط Le Peigne. لقد لامس هنا، عن كثب، ليس غائية الحياة ولا الاندفاع الأصلي، وإنما قوة التوجيه والاختيار التي تبديها الحياة. فالطبيعة لم يكلفها صنع العين جهداً أكثر مما يكلفه فعل رفع اليد: فعل غير مجزأ كحركة السهم الكامنة تماماً في شدة القوس.

ولكن، من ماذا يتشكل هذا الفعل الذي تقوم به الحياة؟ من أين تأتي هذه الصورةُ التي تنتشر على خطوطٍ متباينة انطلاقاً من اندفاعةٍ أصلية؟ وما هي هذه الاندفاعةُ في حد ذاتها؟

هذا هو إذن المشكلُ الأخير الذي قدمه كتاب ''التطور الخلاق'' l'Evolution Créatrice، والذي تطلب من برغسون 25 سنة لحله، بفضل التعمق في التجربة التامة التي قادته، بدقة وإحكام إلى الإلــه Dieu. فكل الاتجاهات قد تلاقت نحوه، كالنقطة التي ينطلق منها ويعود إليها كل شيء.

إن قراءة المتصوفة المسيحيين، على غرار القديسة تريزا، القديس جون دو لاكروا، وكل أولئك الذين اكتشفوا عالماً لم نَلِجه نحن، جعل برغسون يرى أن الحب هو الصورة التي انبثقت منها الحياة والكون: إنه الحبُّ الذي قام بكل شيء، الحب الذي تولدت منه البهجة، الحب الذي ينبغى على الإنسان أن يكون مسانداً له. لقد أدرك أن الأرواح المتحررة من المادية، الشبيهة بالأجزاء الأكثر خفة لقذيفة مستمرة في الاندفاع، تُظهِر لنا اتجاهَ مسارِ الصورةِ ومعناها، وهو ما تعجز عن كشفه الأجزاء الأكثر ثقلاً، والتي تَوَقَّف اندفاعها تحت تأثير وزن المادة.

لقد تناول التباينَ الأساسي بين الصيغ الساكنة، كنتيجة ومفعول للحركة الحيوية، وبين الصيغ الحركية، حيث تتواصل الحركة الخلاقة. ثم بالعودة إلى التاريخ، أدرك كيف زود الإنجيل الإنسانية بهذه الصورة

الحدس الذي استعمله برغسون هو، على العكس من ذلك، مُشَكَّل لاستيعاب الواقع. فهو يعرفه أكثر مما يقيسه، وذلك بمجردِ اتصال محدود، واستئناس عميق به. إنَّ عِلْمَنا صار، تقريباً، خاضعاً لهذا الحدس.

عندما كان برغسون يشغل منصب أستاذ للفلسفة، وهو رجلٌ شاب في منتصف عقده الثالث، كان يحلم بنشر التفسير الميكانيكي الآلي في العالم بأسره، متأثراً في ذلك بكتاب ‹‹المبادئ الأولى›› لهربرت سبنسر، كما كان هَمُّهُ الوحيد هو الوصول إلى الدقةِ القصوى.

التي كشف المتصوفة معناها. وأن عالَماً جديداً قد بزغ مع المسيح، فترتب عن انتشارِ المسيحية لدى البشرية تجديدٌ كلي للروح الإنسانية.

إلا أن المسيحية، ومن دون شك، لم تقم بتحويل أو تغيير هذه الطبيعة الإنسانية التي تستحوذ عليها الرغبة، والمتولدة عن مشاعر الكراهية وعن الحروب؛ لأنها غير قابلة للتحويل أو التغيير. لكنها قامت بعقفها وتعويجها، وهذا لوحده قادر على أن ينقذ الإنسانية، إذا كان من الممكن أن تُنقذ، وأن تتخلص من عبئ المادية ومن قوى الشر، وإذا كان بوسعها أن توسع من مجال الروح بالقياس إلى الجسد، وأن تُمَكّنها من الصعود نحو منبعها الموجود في الأعلى.

هذه، إذن، هي الكيفية التي توصل بها برغسون إلى وجود الإله، حسب ما باح به وأسرّه لي يوم 2 مارس من سنة 1938. وهكذا كان كتابه ‹‹منبعا الأخلاق والدين›› Les Deux Sources De La Morale Et De La Religion مُتمماً وخاتمة لمجموع مؤلفاته السابقة، مسَلّما إيانا مفتاح الكون، ومفتاح طبيعتنا ومصيرنا.

إن هذه الفلسفة الكلاسيكية بالأساس قد أدت، حقيقة، إلى المسيحية التامة والكاملة، فإلى أي حد يكمن اعتبار هذه المسيحية كلاسيكية أيضاً؟ وقد أجابني الأستاذ برغسون عن هذا السؤال قائلاً: ‹‹يجب البحث عن سبب كون الروح التي شكلتها الحضارة اليونانية واللاتينية وُجدت على أنها الأكثر استعداداً لتلقي المسيحية. لكنني أعتقد أننا سنغامر بالتنقيص منها إذا نحن ربطناها بتراث معين، فهي تُجَمّل وتغير هيئة وشكل كل ما يلامسها بإرجاعه مسيحياً››.

فلنحفظ في أرواحنا وقلوبنا وصية هذا الفيلسوف، الذي يشبه عاكساً قوياً، قام بلملمة الأشعة الآتية من كل حدب وصوب، حتى يجمعها ويلاقيها في نقطة واحدة تنير الكل. فمن هنا يكون خلاص الإنسانية.

Jacques, Chevalier : « Comment Bergson a trouvé Dieu », in « HENRI BERGSON Essais * et témoignages inédits », Recueillis par : Albert Béguin et Pierre Thévenaz, éditions .LA BACONNIERE- NEUCHATEL, Genève Suisse, 1941

كانط والإسلام: نحو مجتمع يحكمه اللا تسلط

بلال مراوي maraouibilal3@gmail.com // باحث في الفلسفة

«..العربي، الإنسان الأكثر نبلاً في الشرق»
كانط

بداية ينبغي التنويه، إلى أن إيمانويل كانط (1804-1724)، كان يصرخ دائما بالقول أن المشروع الخلقي، الذي أقامه على أساس جهاز مفاهيمي نقدي صرف، وأصل لمبادئه في كتابه النقدي الذي أدرجه تحت عنوان: «نقد العقل العملي»[1788]؛ لابد له أن يقود، على نحو ما، إلى الدين في أنصع صوره وبمختلف تجلياته، فحاجة الإنسان إلى الدين لا تختلف بتاتاً عن حاجته إلى الخبز والماء، فذلك لن يقوده إلى عبودية مدمومة ومفزوع من أمرها؛ بل سيمنحه قدرة خاصة على العيش في عالم تسوده الحرية بمختلف مقوماتها؛ لذلك «فليس من الفطنة القضاء عليه [أي المعتقد] لأنه يمكن أن ينبثق من ذلك إلحاداً أشد خطراً على الدولة» (1).

وعليه فالمبادئ الأصيلة للدين عموما، والدين الإسلامي (religion islamique) منه على وجه الخصوص، تنبع أساسا من الرهان الخلقي قبل كل شيء؛ إذ لا يمكن للإنسان المتدين أو المعتقد في دين ما، أن يصبح مؤمنا حقا، إلا إذا كان خلوقا حقا؛ لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «وما بعث إلا متمما لمكارم الأخلاق» (2).

نحن لا نقصد بهذا الكلام، أسلمة كانط، أو جره رغماً عن أنفه، ولي عنقه، والزج به في دائرة إسلامية مغلقة؛ بل، الهدف المنشود من وراء ذلك هو: أن نبين كيف «أن العبادة الصحيحة [على حد تعبيره] هي ضرب من الاحترام الحر، لقداسة نابعة من حاجة خلقية في طبيعتنا وليس خوفا كسولا من المجهول» (3)، فبمجرد أن يتبنى الإنسان تلك المبادئ العقلية، الأخلاقية المتأصل في عقله العملي؛ حينئذ تسيطر عليه فكرة السعي نحو مملكة نيرة، دعاها كانط بمملكة الغايات، ووضع على عرشها الله، كحاكما ومشرعا لقوانينها.

من الواضح أن كانط قد سعى إلى خلق حداثة دينية تهدف إلى عقلنة الدين، أو بلغة عنوان كتابه الصادر سنة: (1793) «الدين في حدود مجرّد العقل»؛ «وهي حداثة إن كان الغرب المسيحي قد أتقن بناءها والسير فيها، فإنّ الشرق الإسلامي ما زال بعدُ يتعثّر في تصوّر ملامحها الدنيا. وإن تسنّى لنا التعبير في لغة المجاز الكانطي [...] أن نقول لئن وجد العرب اليوم، إلى حدّ ما، الدرب الآمن إلى الحداثة العلمية والتقنية، ولئن انخرطوا بمعنى ما كرهاً أو طوعاً في طريق الحداثة السياسية، فإنّهم لم يسلكوا بعدُ الدروب الآمنة السليمة إلى الحداثة الدينية» (4).

لكن بأي معني يمكن لحداثة كانط الدينية، أن تساعد المسلمين العرب اليوم، على تخطي هذه

النكسة الطائفية التي تشعل فتيل الحرب تحت مسمى: «الإرهاب»؟ وهل في كلام كانط تفاعلا إيجابيا مع مبادئ الدين في عموميته، والدين الإسلامي في خصوصيته؛ أم أن ذلك لا يعدو أن يكون مجرد رؤية نقدية، مشوبة بنوع من السخرية الفلسفية؟ أو بصيغة أخرى، هل هناك من سبيل للجمع بين المبادئ الخلقية التي نادت بها الفلسفة الكانطية، وبين مقتضيات الدين الإسلامي؟ وكيف يمكن، على إثر ذلك، أن تتحول حاجة الإنسان من أخلاق كونية، إلى نوع من الاستجابة الروحية للاستقامة الدينية؟

ظلت نظرة كانط طوال حياته إلى الدين الإسلامي، نظرة متفتحة ومتنورة، تختلف عن معظم الرؤى الغربية السابقة عليه أو السائد في عصره (أي القرن الثامن عشر)، التي دمت، بل وحطت من قيمة المبادئ الأصيلة للديانة الإسلامية والمسيحية أيضا، ونادت بضرورة الإعلاء من قيمة دين الحب ودين الفطرة أو الدين الطبيعي، على حد تعبير جان جاك رسو في كتاب دين الفطرة، الذي جاء كملحق لكتاب «إميل» أو في التربية.

ولعل أكبر دليل على التفتح الذي أبداه كانط تجاه دين محمد صلى الله عليه وسلم، يتجلى بشكل واضح، وضوح النهار من الليل، في أن «الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط قد وضع على شهادة دكتوراه، التي تحصل عليها، سنة 1755م، بالأحرف العربية، عبارة البسملة، التي هي فاتحة السورة القرآنية: بسم الله الرحمن الرحيم...» (5).

وذلك من أجل ملإ فراغه الروحي، وإعطاء رأي محمود، يرفع من هامة الدين الإسلامي، داخل المجال الثقافي الغربي عموما، والألماني منه على وجه التخصيص، ويعطي مكانة رفيعة للعرب، داخل دائرة الحضارة الإنسانية الحديثة، إنهم وحسبما يقول كانط في مقالة له حول الشعور بالجميل والجليل (1764)، «شعراء جيدون، مهذبون، وأصحاب ذوق على قدر محمود من الرقة والأناقة. إنهم ليسوا بأتباع متشددين للإسلام، وإنهم ليسمحون لمزاجهم المشدود إلى المزاح بأن يتأول القرآن بقدر محمود من الترفق والتلطف» (6).

إن في هذا الكلام لفعل رمزي، يكشف الحجاب عن مدى اضطلاع الفيلسوف الألماني على المتن العربي، وتقدير الديانة الإسلامية، واحترام الحساسيات الشخصية للشعوب العربية في إطارها العام، كيف لا وهو فيلسوف يتحدث بلغة كونية، لغة الإنسانية جمعاء، وليس بلغة الرجل الألماني الأوربي وحده.

سوف يبدي كانط أيضا إعجابا كبيرا بفردوس المسلمين، وهو يتحدث، في كتابه «الدين في حدود مجرد العقل»، عن دين المحمدين، نسبة إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، حين كتب يقول: «إن المحمدين إنما يعرفون (كما بين ريلاند) كيف يمنحون وصف فردوسهم، المرسوم بكل شهوة حسية، معنا روحياً جداً حقاً» (7).

والقصد الكبير من هكذا قول، لا يتمثل أبداً في نقد الأسس المركزية للدين عموماً والدين الإسلامي خصوصاً؛ بل، فقط مجرد تنبيه موجه إلى المتلقي من أجل التخلص من الإحساسات الباتالوجية** (8)، والاستعداد لتلقي مبادئ الدين الخلقي المطور في صلب العقل البشري، ودعوته «إلى حمل الشعار الحقيقي للجماعة الأخلاقية تحث لواء الإيمان العقلي المحض» (9)، وهذا ما أطلق عليه كانط

إسم «الإيمان الحر»** (10). لكن «إلى أي مدى يمكن لأخلاقنا العقلية أن تطور تقنيات رجاء مناسبة لطبيعتها البشرية (المحدودة بالعالم المحسوس)، شأنها أن تؤمن لنا علاقة روحية بالإله أو بمنطقة الإيمان التاريخي، ولكن من دون السقوط في أي حماسة دعوية أو لاهوت محارب؟» (11) وهل مجرد محاولة تأويل نص الوحي على أساس عقلي، يتوافق ومضامين الدين الكوني، كافية لتجاوز الصراعات الدينية التي يعيشها مجتمعنا اليوم على تنويعات متعددة؟

إن الحل الأوحد لفهم واستيعاب فحوى الدين التاريخي، كدين الإسلام مثلاً، على حد تعبير فتحي المسكيني في مقاله الذي صدر تحت عنوان: «كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء»، هو تأويل نص الوحي، وإن كان ذلك كما حدث لقوم من أهل زماننا، قد تم دون تحصيل العلم الكافي به؛ بل، وتم على كره في أغلب الأحيان، فأخطؤوا بذلك غاياته الأخلاقية النبيلة و ساروا وراء تأويلات تبعد كل البعد عن المعنى الأصلي للآيات القرآنية؛ لذلك ينبغي على كل مسلم أن يتجاوز الوسطاء والمؤولين و»يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف . وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم، كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها وأحوال العرب خاصة في زمان البعثة وما كان الناس عليه زمن النبي صلى الله عليه وسلم. وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحي، وشيء من الناسخ والمنسوخ من الآثار. فإن لم تسمح له حاله بالوصول إلى ما يعده لفهم الصواب من السنة والكتاب فليس عليه إلا أن يسأل العارفين بهما، وله بل عليه أن يطالب المجيب بالدليل على ما يجيب به سواء كان السؤال في أمر الاعتقاد أو في حكم عمل من الأعمال» (12).

وعلى هذا الأساس ألا يمكن القول إن الحروب الطائفية التي تعيشها مجتمعاتنا العربية اليوم بشتى تجلياتها، هي نتيجة منطقية لتأويلات قرآنية خاطئة، تنافي المضمون الحقيقي المراد بلوغه؟ وهل التأصيل الأخلاقي للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، يمكن، إن نحن استثمرناه أحسن استثمار، أن يمد شبابنا بقبس من جزوة التنوير الواعي، الذي يؤهلهم تحت أي مسوغ كان، ويمدهم بمكنزمات مبدئية وقيمية، تجعلهم قادرين على استيعاب هذا اللغط الذي يتخبط فيه المجتمع العربي؟

في سياق الإشتغال على مثل هذه الأسئلة، يتحقق إبتداء أن نتجاوز ظواهر التعصب الديني، والتطرف الطائفي والتزمت العقدي، التي نعيشها اليوم على إيقاعات متنوعة؛ باعتبارها ظواهر اعتادت «على وضع ممارسة الورع ليس في الأفعال المرضية لله (في القيام بكل الواجبات الإنسانية)؛بل، بدلا من ذلك في التعامل المباشر مع الله من خلال مظاهر الرهبة [والخوف] وهي ممارسة ينبغي أن تعد عندئذ ضرباً من عبادة العبيد» (13) الذين يوهمون أنفسهم ومن اتبعهم، باستهامات ترسخ مقتضيات

أصبحت الحضارة العربية تعيش نوعاً من الإنكسار المعياري في وجودها المعاصر، بين مشاعر الإيمان وقيم السيرة الحسنة [أو قل] بين الدين والأخلاق، ولا يبدو أننا نملك بُعداً علاجياً أولياً مناسباً لوضعنا الروحي الراهن.

ديانية وطائفية، تنزح كل النزوح عن المقصد والهدف المنشود من وراء القيام بالطقوس الشعائرية للدين التاريخي، ولا تبني لبنة مبادئ مراسمها الرئيسية على أكبر نصاب من الأفضلية، التي يمكن للبشرية أن تبحث عن أصولها إذا ما أرادت لنفسها ولمجتمعها «التكريم الحر الذي يجب أن يتم في المقام الأول تجاه القانون الأخلاقي» (14) على الرغم من أن هذه المراسيم بتأويلاتها المتعدد تعدد ألوان ذيل الطاوس، تأمرنا، أحيانا، بشكل استبدادي، وتدفعنا رغماً عنا إلى القيام بأشياء تتنافى وتلك النية، الهادفة بالضرورة إلى سيرة حسنة** (15)، يمكن إن تم العمل بها على أحسن ما يرام، أن تشكل العمود الفقري للدين الخلقي. وهو الشيء الذي دفع بكانط إلى القول في تعال شبه مستتر: أن دين محمد صلى الله عليه وسلم دين «يتميز بالكبرياء** (16)، إذ بدلا من المعجزات وجد تأيده الخاص بإيمانه في الانتصارات، وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عباداته كلها من نوع شجاع» (17).

وهكذا فإن، «الدين المحمدي دين لا مسيحي في ماهيته، أو في طبعه الروحي الأخص؛» (18)؛ كونه يؤسس عباداته وطقوسه على شجاعة حرة من نوع خاص تتجاوز كل ورع شقوي، وتتشبت بفضيلة إنسانية، تقوم على نوع من الفطرة الخيرة وتخاطب على إثر ذلك «نفوسا (...) لا تحصر عملها في تقوية فارغة من الحق في الدنيا» (19).

ولم يغفل كانط أيضا وهو يتحدث عن الدين المحمدي في خاتمة كتابه الدين في حدود مجرد العقل، الأركان الخمسة للدين الإسلامي: من وضوء وصلاة وصوم وزكاة/ صدقة، وحج إلى مكة المكرمة.

وقد استثنى كانط دون مجازفة من بين هذه الأوامر الخمسة الصدقة كونها الركن الوحيد من بين أركان الدين الإسلامي الذي يقوم على سيرة حسنة ونية فاضلة (20) ويتغيا في ذاته واجب إنساني كوني، ينبذ الشخصية والتطرف والتمركز المرضي حول الأنا الدياني، الطائفي. لكن كيف يمكن للتعلم من المبادئ الكانطية أن يعتبر صدقة كونية، ترسي ركائز مشروعا مسعاه لا يتحقق إلا على ضوء سلام دائم؟.

نحو مجتمع يحكمه اللا-سلط.

أهابت الإنسانية مند القدم أن تحرر نفسها مما يفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان من فروق اللغات والأديان والأوطان، ونظرت إلى البشرية جمعاء نظرة حب واطمئنان، كأنها أسرة واحدة، غذاؤها الدين وقانونها العقل ودستورها الأخلاق. إن ذلك لهو السبيل الوحيد والأوحد للقضاء على شرور الحروب وويلاتها، وإستئصال أثارها المشينة من صلب التاريخ البشري، في إطاره الشكلي العام، من أجل صون الحرية ورفع الإستبداد والقهر المطلق عن واقع يعشق ذلك، وتجاوز الهمجية المجتمعية نحو تنظيم يتيح للفرد الواحد داخل المجتمع، حقه في أن يمارس حريته ويحقق غاياته الأخلاقية بشكل أفضل، لأن «أكبر شر [قد] يصيب الشعوب المتمدنة ناشئ عن الحرب، لا بمعنى الحرب الحاضرة أو الماضية، بل بمعنى دوام الإستعداد للحرب القادمة» (21) عموما والحروب الطائفية منها على وجه الخصوص. ومن الواضح أن هذا التهويل الهووي الذي أفصحنا عنه في الفقرة السابقة ناتج عن تراكم الحروب الطائفية التي ترسخ خوفا من الآفاق المستقبلية؛ إلا أن ذلك يبقى مجرد تمني بسيط لا يخرج الأمة العربية أبداً من حالة البداوة التي تعيشها مغتربة لوحدها؛ لأنها وإن تمسكت بأسسها واسترشدت

بأحكام الحق ومبادئ الشرع الإسلامي، فإن «حرية مواطنيها لن تكون مع ذلك بمنأى عن أي خطر» (22) هذا الذي يمكن أن يحوطها من نوافذ خارجية ، «فليس العالم [اليوم كما هو معلوم] أمة واحدة، بل هو مجموعة من الأمم ومن العسير على حد تعبير إيمانويل كانط أن نتصور حكومة واحدة يكون في إستطاعتها أن تحكم العالم بأسره» (23) دون أن تخلق علاقات تحكمها سبل الإكراه والتغرير.

إن إعترافاً من قبيل كهذا، يؤكد بلا شك أمراً بينا لا يجافي الحقيقة الموضوعية في شيء، ولا يتناقض مع ذاته مهما قلبناه على أوجهه المختلفة؛ ويتجلى ذلك بشكل واضح لا غبرة عليه، في إحتذاء أبناء أمتنا العربية، النظام الأخلاقي والسياسي القائم على مشروع، كل أسسه تستند على سلام دائم؛ هذا الأخير الذي نشد له فيلسوفنا إيمانويل كانط إنساناً آلياً يعمل مجرداً عن مشاعره، ومجتمعا ملائكيا لا تحركه أي منفعة معينة أو مصلحة محددة، إلا إذا كان هدفها يصب في خدمة صالح الشأن العام.

أليس هذا إذن من مصائب الزمان وسخرية القدر، أن نحارب دروس فيلسوف شامخ آمن بقيمة وبقدرة ملكة الحكم على تشريع قوانينا ذاتية، يصبح السير على نهجها إنسانياً وكونيا إذا ما أردنا له أن يكون كذلك؟

وهل إتباع هذه المبادئ والقوانين التي جاءت على لسان فيلسوفنا في كتابه «مشروع للسلام الدائم» يمكن لها أن تبني نسقا قيميا، يخلق هدنة تخمد فتيل الحروب الطائفية داخل الديانة الإسلامية، و تشعل نار حب هادئة تدفؤ كل الدول، والطوائف الديانية، على ضوء نورها الإنساني، الكوني الصرف؟

بيد أن كتاب إيمانويل كانط السالف الذكر، يتضمن مبدئياً بين دفتيه؛ مواد محددة ومركزة ومضبوطة بشكل رياضي معتبر؛ بسط فيها الفيلسوف الألماني الشروط والمبادئ الضرورية التي تجعل انتهاء الحروب بصفة عامة، سواء الدولية منها أو الطائفية، أمراً متحققاً على أرض الواقع. وبيان ذلك لا يمكن له أن يأتي إلا بشكل تعدادي:

- أولاً: «إن [أي] معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عقدها على أمر من شأنه إثارة الحرب في المستقبل»(24).

ولعل الجلسات التي كان يقيمها الرسول صلى الله عليه وسلم مع معظم الطوائف [ال]غير إسلامية لا تختلف عن هذا المبدأ الكانطي في شيء، فهي كانت تنص، في غالب الأحيان، عن دعوات صريحة يتفق عليها الطرفين معا؛ وذلك بغرض تجاوز جميع الحروب التي يمكن لها أن تنشب في المستقبل تحت أي مسوغ كان.

- ثانياً: «يجب أن تلغى الجيوش الدائمة إلغاء تاما على مر الزمان « (25)، لأنها تهديد دائم للسلام العام، فعندما نعطي مثلا أجرا محدداً لجندي معين، من أجل أن يوقف حياته على قتل الغير مع استهدافه هو نفسه لأن يقتل، فمعنى هذا أننا نعامله معاملة الآلة لا معاملة الإنسان.

وعلى سبيل المقارنة، والمقارنة فقط، يمكن لنا أن نطرح السؤال الآتي ذكره: كيف يمكن لهذا المبدأ الذي شيد صرحه على حائط مبنى الفلسفة الكانطية، إذن؛ أن يتحقق داخل الديانة الإسلامية. والنبي صلى الله عليه وسلم لم يحاول يوما ما ولو لمرة القيام بغزوة واحدة تستهدف نيتها نشر الدين الإسلامي

وتعميم مقتضياته الرئيسية، إلا دفاعا عن نفسه. أوليس في ذلك رسالة جلية وواضحة للطوائف الديانية اليوم في أن يتخلوا نهائياً عما يعتقدونه الحق ودونه الباطل؟

- ثالثاً: حق النزيل الأجنبي (...) مقصور على إكراه متواه»(26)

إن هذا المبدأ بكل حروفه الأبجدية، يعلن مند قراءته، لأول وهلة وبشكل صريح، عن سنة مكشوفة، شهد عليها التاريخ الإسلامي مند الأبد، ويتمثل دليلها في الحق الذي أعطاه شرع ديننا المجيد للغريب في أن يعامل، من طرف معتنقيه، معاملة حسنة رغم إختلاف دينه وعرقه ولغته، دون أن يمسوا بحقه وبحرماته، وألا يعتبرونه، مهما كانت الظروف بالبث والمطلق، عدوا لهم؛ لأن ذلك ينذر بحرب قد لا تحمد عقباها.

ولعل تعايش الرسول صلى الله عليه وسلم مع جاره اليهودي، هو تحقيق نموذجي لهذه المادة، دون منازع، ودعوة صريحة لكل مسلم حق في أن ينتهج نهجها ويسير طريقها، طريق السلام والحب والاطمئنان.

تلكم بعض شروط السلام الدائم التي جاء بها كانط في كتيبه المذكور آنفا، وحاولنا نحن بدورنا، قدر المستطاع، أن نوفق بينها وبين بعض مبادئ الشرع الإسلامي. فإن احتذتها الطوائف الديانية، التي يشهدها عصرنا اليوم، حذو النعل على النعل، استطاعت، دون ريب، أن تحقق الاطمئنان والأمن والسلام المنشود والمترجى تحقيقه داخل أمتنا العربية. وإن هي أغفلت مضامينها العملية، وتشبتت بتأويلاتها الفقهية الخاطئة (الخاصة بهم وحدهم لا بغيرهم)، ستظل حتما حبيسة قاموس دلالي قروسطوي، نهل مصطلحاته وكلماته الرئيسة، من لغة مجدت معاني، الصراعات والمشادات والحروب، التي لم يمكن، ولن يمكن، ولا يمكن، أن تخمد نارها أبداً.

وعلى سبيل الختم؛ يمكن القول، ببالغ الأسى: إن الحضارة العربية بفعل الأحداث التي شهدتها جل بلدانها الإسلامية مؤخراً، أصبحت تعيش نوعاً من الإنكسار المعياري في وجودها المعاصر، بين مشاعر الإيمان وقيم السيرة الحسنة [أو قل] بين الدين والأخلاق، ولا يبدو أننا نملك بُعداً علاجياً أولياً مناسباً لوضعنا الروحي الراهن، عدا ما منحنا إياه فيلسوف مثل كانط. (27)

ولو كلفنا أنفسنا في مقام كهذا وتساءلنا ما الذي قدمناه نحن بدورنا للإنسانية راهنا؟ لانبثق الجواب من داخل أمتنا العربية، يصيح قائلاً، على لسان مفكر عظيم (نقصد هنا فتحي المسكيني)، أبى إلا أن يخضع لما يعيشه أبناء أمتنا العربية، في صمت عميق؛ فكتب يقول: «لقد وقع مع انبثاق «الأزمة الحديثة» تبادل أسرى ميتافزيقي بيننا وبين الغرب أعطونا دين العبيد (المسيحي) وأخذو منا دين الأحرار (المحمدي) فصاروا، كما قيل ذات مرة في رشاقة مرة مسلمين بلا إسلام، ولكننا صرنا مسيحيين بلا مسيحية.» (28)

فلم يفتأ كانط أن صار مجرد مؤرخ حديث، تعامل في مختلف كتاباته مع القارئ الأوروبي بخشونة غير معهودة، ومد يد العون والضيافة والكرم والجود للقارئ الإسلامي؛ ففتح له بذلك عشرات الأبواب مشرعة أمام التنوير الفكري، وأغلق أخرى بمفتاح من حديد، كانت له مصدراً غير مرئي لآفة التخلف والرجعية.

الهوامــش :

1 - إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، الطبعة الأولى :2012، ص:187
2 - وهذا الحديث منقول بروايته الصحيحة، التي جاءت كالتالي: (عن أبي هريرة ـ رضي االله عنه قال: قال رسول االله ـ صلى االله عليه وسلم: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"رواه أحمد وصححه الألباني)
3 - إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل ص:13.
4 - منتصر حمادة: إشارات كانطية في الحداثة والدين في المجال العربي الإسلامي: تقديم كتاب "كانط والحداثة الدينيّة" لأمّ الزين بنشيخة المسكيني، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، موقع "مؤمنون" [mominoun.com]، على الرابط المختصر التالي: goo.gl/PNXQgn
5 - Marco Schöller, Der Kaffee ist ein Teil von Deutschland, in : Financial Times Deutschland von 11.03.2011 : "…Und ein bisschen Entideologisierung könnte uns in der Islam-Debatte nicht schaden. Der deutsche Philosoph Immanuel Kant setzte über seine Doktorurkunde von 1755 in arabischen Buchstaben die Basmala, die Eröffnungsformel der Koransuren: "Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen…".
نقلا عن مقال لدكتور فتحي المسكيني، تحث عنوان "كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء"، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، ص 3-2.
6 - فتحي المسكيني: كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، ص: 5.
7 - إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل ص: 187.
8 - نفسه ص: 25.
9 - **الباتالوجية: هي كلمة مشتقة من المصطلح اليوناني "باتوس"، والذي يعني الإنفعال.
10 - **الإيمان الحر: هو ذلك الإيمان الذي يحمل متبنيه فكرة االله في قلبه، بوصفها فكرة الخير القصوي؛ فأن يؤمن الإنسان بشكل حر، ليس سوى أن يغير حياته إلى حياة جديدة مطابقة للواجبات الإنسانية.
11 - فتحي المسكيني كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، ص: 10.
12 - الإمام الشيخ محمد عبده: الاسلام والنصرانية مع العلم والمدينة. (دار الحداثة ط: الثانية 1988) ص: 77-76.
13 - فتحي المسكيني: كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، ص: 13.
14 - إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل ص: 183: الهامش.
15 - **السيرة الحسنة أو النية الحسنة: هي ذلك الشعور الداخلي الذي يهدف إلى القيام مبدئيا، بالفعل لأجل ذاته، دون إنتظار جزاء أو خوف من عقاب.
16- **الكبرياء: ينبغي أن نميز الكبرياء عن التكبر. من حيت هو حب التكريم والحرص الشديد في عدم التنازل، ولو عن قدر ضئيل من كرامتنا الإنسانية.
17 - الدين في حدود مجرد العقل: إيمانويل كانط ص: 289 الهامش.
18 - فتحي المسكيني: كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، ص: 20.
19 - نفسه.
20 - وفي هذا يقول كانط في كتابه الدين في حدود مجرد العقل:ص 302: "كما هو الشأن، على سبيل المثال، في العقيدة المحمدية،مع الأوامر الكبرى الخمس،الوضوء و الصلاة والصوم والصدقة والحج إلى مكة؛ ومن بين هذه الأوامر الصدقة وحدها تستحق أن تستثنى،متى ما تمت بناءً على نية حقيقية فاضلة".
21 - إيمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ص: 9.
22 - نفسه، ص: 12.
23 - نفسه.
24 - نفسه ص: 37.
25 - نفسه، ص: 40.
26 - نفسه ص: 16.
27 - فتحي المسكيني: كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ص: 23.
28 - نفسه ص: 23.

أساطير التأسيس في الإسلام وسؤال الحيادية والمنهج في الفكر والتاريخ

حمزة بوحدايد *hamzabouhdaid@gmail.com* //
باحث في ماستر شمال أفريقيا وأفريقيا جنوب الصحراء، في جامعة ابن طفيل

يذكرنا العنوان لأول وهلة بالكتاب المعروف للمفكر روجيه جارودي: الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، وكأن الكتاب الذي بين أيدينا يحاول أن يستعير» الوضع النقدي» الذي وضع فيه روجيه جارودي» الأساطير التي أسّست «لشعب الله المختار»، وبالتالي محاولة رفع اللبس التاريخي عن اليهودية التي سخرت هذه الأساطير في بناء الدولة الإسرائيلية، فيما يعتبرونه» أرض الميعاد»، فإن الباحث المغربي الشاب مراد لمختتر يمشي في نفس المنحى بمحاكاة هذا المنهج التاريخي لجارودي بإسقاطه على التاريخ الإسلامي في مجموعة من المحطات، أو عند مجموعة من الدلالات التاريخية التي تمس البنية السياسية والاجتماعية والدينية الحالية.

وبالرغم أننا نلاحظ أن هذه الأساطير في التاريخ الإسلامي ينقصها الكثير في بناء ماهيتها التأسيسية، فإنه يبقى مجهود مهم يكشف خبايا المقدس واللفة الأسطورية في بناء كل من: الشرعية السياسية للأسر التي تعاقبت على المغرب: الأدارسة، المرينيين، السعديين... ثم بناء الشرعية التاريخية لبعض المفاهيم وإخراج سياقات تناسب الفترة الراهنة والخطاب المعاصر لتمرير إيديولوجيات معينة، ثم بناء الشرعية الوجودية عن طريق استعارة المقدس في الإسلام لخدمة توجهات معينة ومصالح مرغوب فيها، وقد جاء في ص27 للكتاب: «يقول أحمد التوفيق في إحدى الدروس الحسنية: هاد البلاد معها شي بركة وعناية ربانية، هذه الهبة الربانية التي حبا بها المولى المغرب، يزكيها كما يقول أحمد توفيق الحديث المذكور بصدد المغرب... جاء بصيغ منها في رواية مسلم بسنده إلى سعد بن أبي وقاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة»..... خرج التوفيق بنتيجة مفادها أن التاريخ المغربي يزكي ويؤكد مضمون حديث النبي (ص) عن أهل المغرب».

ينطلق الباحث في مستهل كتابه لتمييز بين المقدس والمدنس، ليعتبر أن المفهومين هما مجرد قالبين لمنطلقات دينية أو مرجعية مختلفة، أي المقدس والمدنس غير متفق عليهما فكما يقول: بأن «الخمر في الرؤية الإسلامية ضمن المدنس النجس، عكس ذلك، يعتبر النبيذ في الرؤية المسيحية شيئا مقدسا وكناية عن دم المسيح، إذن فنفس الشيء يعتبر مقدسا عند شعب ما ومدنسا عند شعب آخر»، (1) وبالتالي وضع الباحث حدا فاصلا لمعنى المقدس والمدنس انطلاقا من الحمولة الدينية والثقافية للأفراد أو الجماعات، فالمقدس حسب تعبيره» ليس مقدساً في ذاته، بل الأشياء هي وعاء لتجلي

المقدس» (2).
فمثل هذه المقاربة للمقدس تضعنا تقريباً في نفس فكرة نتيشه التي اعتبر فيها أن: «الحقيقة هي مُجرد استعارات لغوية» (3) بالإضافة إلى ما جاء في ص65 و66: في تمهيد المؤلف للقراءة في ثلاثة أطروحات حول السلطة في الإجابة على السؤال هل الحركة الوطنية بالمغرب حزب سياسي أم هي مجرد زاوية؟ «... لكننا سنجد مجموعة من التعارف للحزب باختلاف المرجعيات: مفهوم الحزب بالنسبة للفلسفة الماركسية والحزب بالنسبة للفلسفة الليبرالية والحزب بالنسبة للنازية...إذن هناك مجموعة من التعارف المختلفة، فأي تعريف نجعله سندا في إجابتنا؟».

هذا يدل على أن مفاهيم (المقدس، المدنس، الحقيقة) وبالطبع المناهج ما هي إلا مجرد قوالب جاهزة لتجلي الهدف والغاية والنتيجة مثلاً بالنسبة للمنهج. والخلاصة التي نريد الوصول إليها هي معروفة مسبقا لأن إطاراً نظرياً هو من ينظم تفكيرنا، فنتيجته نعرفها قبل الوصول إليها، مما يجعلنا نخلص إلى فكرة مفادها أن علاقتنا بمحيطنا ووجودنا محط تساؤل؟ وكذلك القاعدة العلمية والمنهج العلمي فهم موضع شك؟ أما المفاهيم فكلها محط إشكال، كلٌ يملئها بما يُسَخِرُ مصلحته وغايته، وعند هذه النقطة يتبادر إلى الذهن قولة مكافيلي في كتابه «الأمير»: «الغاية تبرر الوسيلة»، فالوسيلة هنا هي المفاهيم والمناهج، لكن غايتها ملغومة، مما يؤدي بنا إلى أننا اليوم أمام مجموعة من الأوهام التي تحيط بنا، فنفسه مفهوم «الوهم» قد يتعرض إلى قولبة ولاستعارات لغوية أخرى.

كما نجد الباحث في دراسته هذه يقع في مجموعة من المغالطات سواء تعلق الأمر بتدقيق المعلومة التاريخية، وهذا ما نجده في المحور الذي يتحدث فيه عن خطبة طارق بن زياد على أساس أن إحراقه لسفن وخطبته تلك التي ألقاها بالعربية ما هي إلا أسطورة، استناداً لحوادث مشابهة قد وقعت قبلها في التاريخ اليمني، حيث استند بعض الباحثين عليها لبناء التفسير التالي، كما ورد في الكتاب بأن هذه القصة قد «روج لها بعض اليمنيين، خصوصا أنهم كانوا ممثلين في جيش طارق بن زياد، مثل القائد «طريف بن مالك...»»(4)، أقف عند هذه الشخصية الذي كان نقطة خلافية في الروايات والمصادر حول أصوله فبين من يعتبره «بربري»/»أمازيغي» كل من البكري وابن عذاري، وبين من يعتبره عربي مثل الرازي وابن الكردبوس (5).

فأين موقع الموضوعية عند الباحث في هذه المعلومة التي أوردها ووضعها محل تفسير بعينه، بالرغم أنه كان عليه أن يفندها أو أن يحيل في الهامش إلى وضعها الملتبس، من أجل إضفاء نوع من الموضوعية والعلمية وتجنب أدلجة الموضوع أو توجيهه نحو مبتغى معين، وهذا ما يتناقض وما قاله:

نتصر مؤلف الكتاب للمنهج التاريخي الذي تبناه روجي جارودي بإسقاطه على التاريخ الإسلامي في مجموعة من المحطات، أو عند مجموعة من الدلالات التاريخية التي تمس البنية السياسية والاجتماعية والدينية الحالية.

«لست هنا أدافع عن نوع من اللامعيارية، بل ما أود قوله هو أنه يجب علينا أن نكون واعين بالإطار النظري الذي ننطلق منه، ومنتبهين للفلسفة المؤطرة، والوعي باستخدام المفاهيم، وفي رأينا أن العلوم علمانية بطبيعتها وأي تحييد عن هذا النهج يرجعها لا علمية» (6).

تبقى هذه هفوة تناقضت وما ذكره في الفصل بين المقدس والمدنس، حيث وقع في المحظور في تجاهله أو تبنيه الأصل العربي لطريف بن مالك من أجل تحقيق هدف لكتابه وبحثه، أو تناسيا وتجاهلا لاختلاف الراويات حول تضارب أصوله، من جهة أخرى نجد نفس المشكل ـ غير أنه هذه المرة لبس في فهم بعض القضايا الخلافية أو التي كانت موضوعا شائكا ـ يتكرر أثناء معالجته لأطروحة «العبد والرعية» التي تكون نموذجاً لتفسير السلطوية في العالم»العربي»، لصاحبها محمد ناجي، فأثناء طرحه للقضية، ذكر الباحث أن علاقة الإسلام بالعبودية ظلت جد ملتبسة، وظلت مشروعة طيلة التاريخ الإسلامي إلى حدود دخول المد الاستعماري» (7).

فموضوع الرق في الإسلام أريد له ما كان، لكن من باب الموضوعية أيضاً التطرق لملف الرق في الإسلام من الزاوية الإسلامية، التي تناقض الفكرة الأولى أو تفسر موقف الإسلام من الرق، فيشرح الباحث مصطفى محمود هذه القضية في كتابه «حوار مع صديقي الملحد» ص ص 63 و64، فعلى عكس الإنجيل الذي لم يأمر بتصفية الرق كنظام والتوراة التي كان فيها نصيب الأحرار أسوء من العبيد نجد القرآن، الذي كان أول كتاب سماوي يتكلم عن فك الرقاب وعتق الرقاب، غير أن القرآن لم يحرم الرق بالنص الصريح، ـ وهذا ما استغله من قال بأن الإسلام لم يعر له أهمية كبرى، لكن هؤلاء لم يفهموا القضية من الزاوية العلمية والموضوعية (الاقتصادية) التي تنصف موقف الإسلام في هذا الصدد، فالرق كنظام اجتماعي كان أمر لا مندوحة عنه ونحن نتحدث في هذه الفترة عن نمط إنتاج قائم على وسائل إنتاج محدودة (العبيد)، «فعدم أمر القرآن بتسريح الرقيق، لأن تسريحهم فجأة وبأمر قرآني في ذلك الوقت وهم مئات الآلاف بدون صناعة وبدون عمل اجتماعي وبدون توظيف يستوعبهم، كان معناه كارثة اجتماعية وكان معناه خروج مئات الآلاف من الشحاذين في الطرقات يستجدون الناس ويمارسون السرقة والدعارة ليجدوا اللقمة. وهو أمر أسوأ من الرق، فكان الحل القرآني هو قفل باب الرق ثم تصفية الموجود منه، وكان مصدر الرق في ذلك العصر هو استرقاق الأسرى في الحروب فأمر القرآن بأن يطلق الأسير أو تؤخذ فيه فدية وبأن لا يؤخذ الأسرى أرقاء. قال تعالى: «إما منا وإما فداء» [سورة محمد] (4).

فإما أن تمن على الأسير فتطلقه لوجه الله، وإما تأخذ فيه فدية، وبالتالي فالرقيق الموجود تكون تصفيته بالتدريج، وذلك بجعل فك الرقاب وعتق الرقاب كفارة للذنوب صغيرها وكبيرها وبهذا ينتهي الرق بالتدريج (8). من هذا يتبين للملاحظ أن قضية الرق كانت ضرورة فرضته طبيعة الإنتاج القائمة، أما الإسلام كان علمياً وعملياً، فحاول التخلص منه بتدرج وبدون أن يقوم بثورة ضررها أكبر من نفعها. إن فلسفة الإسلام كانت تستند لشروط موضوعية، فهو لم يتجاهل الرق بل وضع له إطارات لتصفيته، غير أن ما يمكن أن طرح السؤال فيه وحول استمراريته في بنية المجتمع الإسلامي هو: هل تجاهل المسلمون تشريع القرآن في عتق الرقاب؟ أم أن الأمر كان متعلقاً بضرورة إنتاج؟

فلم ينته الرق إلا في الأزمنة القريبة، بل حتى أوروبا التي وضعت قانونا لتحريم الرق 1807م، كان هذا القانون ترجمة لبروز نمط إنتاج يعوض الإنتاج اليدوي بإنتاج تستعمل فيه الآلة وبهذا، فتحريم الرق فرضته الشروط الاقتصادية القائمة ولم يكن نتيجة نزعة إنسانية، فكان الأمر بَدَهياً أن تنتهي فلوله في البلاد الإسلامية مع الاستعمار، لأن الشرط الاقتصادي (الآلة) الذي حرر الرقيق، سيدخل مع الاستعمار للبلاد الإسلامية.

لقد حاولنا تسليط الضوء على قضايا تهم طبيعة مقاربة الروايات التاريخية التي كانت نقاط اختلاف بين المصادر، من خلال التوقف عند أخطاء كنا سنتجاوزها ونكون بها على علمية أكثر لو استحضرنا اختلافاتها، لأن موقع الباحث اليوم، يجب أن يضع نفسه كمُسلط ضوء ذو حس نقدي يبتعد به عن الذاتية، ولو كانت هذه الأخيرة من الصعب تجاوزها، لكن بإمكاننا تفاديها، مما يجعل الباحث اليوم أمام خطاب معاصر يحاول بواسطة التاريخ تكييف بحثه أو دراساته لمنحاه وغايته البحثية والذاتية. هذه الأضواء النقدية التي سلطنها على قضيتين مهمتين، وهما: «تضارب الراويات حول أصل «طريف بن مالك»، و»نظرة الإسلام للرق وموقفه منه»، هما قضيتان تشتغلان في إطارات نظرية وإيديولوجية معينة، توجهان العلوم لغايات معلولة تجعل مصداقية البحث مغرضاً لصالح ما يقصده أي تيار، فتُسيَسُ القضيتان. مما يجعل اليوم أهم سؤال في العلوم الإنسانية هو سؤال الحيادية والمنهج، الذي نراه اليوم يعيش أزمة إبداع بنيوية، تنخر الفكر الحر الذي نعتقد أنه عليه الارتهان أكثر لمقتضيات الحرية والأممية.

الهوامــش:

1 ـ مراد لمختنر، أساطير التأسيس في التاريخ الإسلامي، مطابع الرباط نت، 2015، ص7.
2 ـ نفسه.
3 ـ المرجع نفسه، ص91.
4 ـ نفسه، ص51.
5 ـ مصطفى أبو ضيف أحمد، منهج البحث التاريخي بين الماضي والحاضر، مطبعة النجاح الجديدة، ط:1987، ص 156.
6 ـ مراد لمختنر، مرجع سابق، ص66.
7 ـ نفسه، ص، 92.

a f k a r

إصدارات

طه عبد الرحمن يُسلط الضوء على أطروحة «الفلسفة الائتمانية»

منتصر حمادة Hamada71@gmail.com

«المسلمون خانوا الأمانة»، والأمانة هنا إحالة على عدم احترام «شهادة الميثاق»، وهي شهادة موزعة على ميثاقين اثنين: «ميثاق الإشهاد»، الذي «أقرّ فيه الإنسان بربوبية خالقه لمّا تجلى له بأسمائه الحسنى»؛ و»ميثاق الائتمان» الذي «حمَل بموجبه الإنسان أمانة القيم التي تجلَّت بها هذه الأسماء»، والخيار الأمثل لهذا المأزق عند المسلمين يمر عبر بالرجوع إلى أخلاق الحياء الذي يولده في سلوكهم «الفقه الائتماني»، والحال أن هذه العودة المرجوة تقتضي مراجعة منظومة «الفقه الائتماري» التي سيطرت على مسار نظرنا في الشرع طيلة قرون خلت.

بهذه الإشارات نفتح أبواب أحد إصدارات الفيلسوف طه عبد الرحمن، والإحالة على ثلاثية «دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني»، مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار والإقرار في آن، بصعوبة اختصار أو التعريف بمضامين عمل مُحرر بكتابة تنسيقية/ استدلالية، وقد صدرت الثلاثية عن المؤسسة العربية للفكر والإبداع (بيروت، ط 1، 2017، جاء الجزء الأول في 284، مقابل 383 صفحة للجزء الثاني و183 صفحة للجزء الثالث).

جاءت الثلاثية موزعة على العناوين التالية:

الكتاب الأول يحمل عنوان: «أصول النظر الائتماني»، أي أصول أطروحة «الفلسفة الائتمانية»، وتضمن بابان اثنان: من الآمرية الإلهية إلى الشاهدية الإلهية؛ من الشاهدية الإلهية إلى الشاهدية الإنسانية، وجاءت فصوله الأربعة تحت العناوين التالية: الإنسان بين الإدراكين: المُلْكي والمَلَكوتي؛ الأسماء الحسنى وأصل القيم الأخلاقية؛ جلال الآمرية وجمال الشاهدية؛ المقاربة الائتمانية لمفهوم حدود الله؛ أما الباب الثاني فتضمن بدوره أربعة فصول، وهي: الشاهدية الإنسانية بين أصل المراقبة وأصل الأخلاق؛ خُلُق الحياء: أساساً للأخلاق؛ موت الإنسان المعاصر وضرورة خُلُق الحياء؛ إحياء الإنسان المعاصر بين الفقه الائتماري والفقه الائتماني.

«التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال» هو عنوان الكتاب الثاني، حيث توقف المؤلف عند ثلاث آفات رئيسية، وهي التفرج والتجسس والتكشف؛ التفرج بوصفه علاقة الإنسان المعاصر بالشاشة، محدداً له في خصائص ست، وهي: التوسط بالصور، تملك المصوَّرات، تضرُّر القدرات، إبدال الوهم بالحقيقة، آفة التلصص، عنف الصور؛ أما آفة التجسّس فجاءت مُجسدة في خمسة خصائص، وهي: الغلو في المراقبة، النفوذ إلى باطن الإنسان، النفوذ إلى الحياة الخاصة، طلب الإحاطة بكل شيء، الرغبة في التحكم بكل شيء؛ وأخيراً، آفة التكشف، مُجسدة بدورها في خمسة خصائص، وهي: إبداء الكل، إبداء الباطن، حب الوجود، حب الذات، استهواء الآخر.

بالنسبة للكتاب الثالث، فجاء تحت عنوان: «روح الحجاب»، وتضمن خمسة فصول، جاءت عناوينها كالتالي: الحجاب والظهور؛ الحجاب والاعتقاد؛ الحجاب والإعماد؛ الحجاب والإغواء؛ الحجاب والفقد.
بالعودة إلى المعالم الكبيرة لمضامين الثلاثية، نتوقف بداية عند الغرض الأساسي للمؤلف من الكتاب الأول، ويروم إبراز الجانب الفكري من النظر الإسلامي، المُكَمِّل لجانبه العِلمي الذي ينهض به الفقه، ويتم ذلك عبر استخراج مفاهيم وأصول يقوم عليها النظر الإسلامي بما يُقدِرُه على رفع التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر، وقد تقرّر عند المؤلف أن هذا النظر ينبغي أن يستوفي شرطين: أحدهما أن يكون نظراً أخلاقياً، لأن الأخلاق هي الجانب الذي تتجلى فيه معقولية الأحكام؛ والثاني أن يكون نظراً أسمائياً، (نسبة إلى الأسماء الحسنى)، لأن القيم الأخلاقية مُستمدة من هذه الأسماء. [يرى المؤلف أن «الأسماء الحسنى هي خزائن القيم التي بها قوام تخلُّق الإنسان»، ص 72]، وواضح أنه من الطبيعي أن يكون مصطلح «الأخلاق»، هو المصطلح الأكثر تداولاً في «دين الحياء»، لأن مُحرره ينتصر لما اصطلحنا عليها سابقاً لـ«الإصلاح الأخلاقي».
بالنسبة للمفاتيح اللصيقة بعنوان الكتاب («دين الحياء») وعنوانه الفرعي («من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني»)، فقد جاءت مفصلة في الفصلين السادس والسابع من الجزء الأول بالنسبة للتفصيل في مفهوم «الحياء»، حيث نقرأ مثلاً أن «الحياء هو الخُلُق الذي يرقى إلى رتبة الشاهدية، ملازما لزوم الظل للشاخص، فإذا خُصّ الإسلام بهذا الخُلُق من دون الأديان الأخرى، فقد دل على أن الإسلام دين شاهدي صريح، وليس مجرد دين آمري، كما دلّ على أن الفقه الذي يُميزه فقه ائتماني موسَّع، وليس مجرد فقه ائتماري مضيَّق؟» (ص 202)؛ بينما التفصيل في الفوارق الجلية بين «الفقه الائتماري» و«الفقه الائتماني»، فقد جاءت موزعة في عدة فصول من العمل، ولكنها مركزة على الخصوص في الفصل الثامن منه، وما أكثر مقامات التقييم والتقويم التي طالت هذا النوع من الفقه بالذات، وجاء العنوان الجامع للتقويم من خلال الحديث عن [بديل] «الفقه الائتماني».
كما تضمن المدخل العام للثلاثية وقفات أولية عند المفهومين، وجاء هذا المدخل تحت عنوان: «الميثاق الائتماني بَدَلاً من العقد الاجتماعي»، حيث نقرأ بأنه مع «الفقه الائتماري»، يبرز فيه جانب التكليف، أما الثاني («الفقه الائتماني»)، فيبرز فيها جانب الأمانة، أو قل، إذا كان موضوع الفقه الائتماري هو استنباط الأحكام الشرعية، فإن هدف الفقه الائتماني هو استخراج القيم الأخلاقية التي هي تحت هذه الأحكام، ليُفرق طه هنا بين ثلاثة مستويات في التعامل مع الخطاب الشرعي: مستوى النظر ومستوى العمل ومستوى الاستعمال، متوقفاً أيضاً عند عدة نقاط تلخص المقارنة بين النظر

يروم العمل إبراز الجانب الفكري من النظر الإسلامي، المُكَمِّل لجانبه العِلمي الذي ينهض به الفقه، ويتم ذلك عبر استخراج مفاهيمَ وأصول يقوم عليها النظر الإسلامي بما يُقدِرُه على رفع التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر.

الائتماري والنظر الائتماني، يهمنا منها الإشارة التالية: «إن الغاية من استعمال الفقيه الائتماني للآخر ليس مجرد إدخاله إلى عالم التخلق، بل تكوين مَلَكَة خُلُقية لديه، بحيث تصدُر عنها أعماله كما تصدُر عن «ملكته العقلية» أفكارُه أو تصدر عن «ملكته الخيالية» أوهامُه، وتكون له القدرة على التكيف الخُلُقي مع الظروف الخارجية، مهما تبدَّلت أو تسفَّلت» (ص 24).

تطبيقات الفقه الائتماري والفقه الائتماني

تفكيك مفاهيم وظواهر التفرج والتجسس والتكشف، هو مدار الجزء الثاني من الثلاثية، مع تخصيص فصول كاملة لطبيعة تفاعل الفقيه الائتماري والفقيه الائتماني مع هذه الآفات، وإجمالاً، جاء الجزء الثاني موزعاً على ثلاثة أبواب، مُوزعة بدورها على تسعة فصول، بحيث يتضمن كل باب فصلاً يستعرض فيها المؤلف قراءته لمعالم هذه الآفات، ويلي هذا الفصل (في الباب الأول أو الثاني أو الثالث)، معالم تفاعل الفقيه الائتماري مع هذه الآفة، ثم الفصل الموالي المُخصص لاستعراض معالم تفاعل الفقيه الائتماني مع نفس الآفة.

نبدأ بآفة التفرج [محور الفصل الأول من الجزء الثاني]، حيث اعتبر طه عبد الرحمن أن الحضارة المعاصرة، لَمّا كان أحد وجوهها أنها حضارة النظر، فقد نقلت الإنسان المعاصر من وضعية الناظر إلى وضعية المتفرج، والتفرج هنا عبارة عن علاقة للنظر بالصورة أو الشاشة غير مسبوقة، إذ اتخذ المتفرج الصور واسطة يتوسل بها في علاقته بذاته وعلاقته بالعالم وعلاقته بالآخرين، حتى كأنه لا شيء إلا الصور، ولا شيء لا بها، ولا شيء إلا معها؛ بل جعل الخاصية البصرية لِعَينه تزدوج بخاصية لَمسية، مضيفاً على الصور صبغة الأشياء الملموسة، فأقام معها علاقة التملك التي تقوم، أصلاً، مع مصوَّراتها. (ص 70)، وقد تطرق الفصل الثاني لمعالم تعامل الفقه الائتماري مع آفة التفرج؛ بينما استعرض الفصل الثالث معالم تعامل الفقه الائتماني مع ذات الآفة.

لا تقل الصورة قتامة مع آفة التجسس، [محور الفصل الرابع من الجزء الثاني] حيث اعتبر فيلسوف الأخلاق أن ظاهرة التجسس، وهي أحد التحديات الأخلاقية الفاحشة التي تواجه الإنسان المعاصر، تتميز بالغلو في المراقبة (وخصّ بالذكر، مراقبة المؤسسة العلمية والمؤسسة الاقتصادية والمؤسسة الأمنية والمؤسسة العسكرية)، كما تتميز بالنفوذ إلى الباطن (بمستوياته الثلاثة: اللباس الداخلي والجلد وما تحت الجلد)؛ والنفوذ إلى الحياة الخاصة؛ وطلب الإحاطة بكل شيء (عبر ثلاثة مستويات: التجسس المحيط بالفرد، والتجسس المحيط بالمجتمع والتجسس المحيط بالعالم)؛ والرغبة في التحكم بكل شيء (وهو تحكم موزع على أربعة أقسام: التحكم الخاص بالتجسس العلمي، والتحكم الخاص بالتجسس الاقتصادي، والتحكم الخاص بالتجسس الأمني، والتحكم الخاص بالتجسس الشخصي).

بعدها عالج الفصل الخامس كيفية التصدي للتجسس بطريق الفقه الائتماري، حيث خلُص طه إلى أن «الدور المنوط بالفقيه الائتماري ليس أن يُلقي بالأحكام في كل مسألة مسألة، من شاء عمل بها ومن شاء نبذها، بقدر ما هو أن يُنشئ لدى المكلَّف الشعور بالمسؤولية بالنسبة إليها، لأن تحصيل هذا الشعور يكفي لأن يُشغل ذمة المكلَّف ويفرّغ ذمته». (ص 208)؛ بينما عالج الفصل السادس كيفية

التصدي للتجسس بطريق الفقه الائتماني، حيث خلُص طه إلى أن الطريق الذي يسلكه الفقه الائتماني في التعامل مع آفة التجسس، طريق اشتغالي وجداني يقتضي أن يُنشيء علاقة مباشرة بالمُتجسس، كما يقتضي أن يجاوز ملاحظة سلوكه الخارجي إلى معالجته من الآفات النفسية التي تسبَّبت في انحراف هذا السلوك (ص 248).

أما آفة التكشف التي تسببت فيها تقانات الإعلام والاتصال [محور الفصل السابع من الجزء الثاني]، فيرى صاحب «دين الحياء» أن التكشف طغى على الحياة المعاصرة أيما طغيان، فقد صار الفرد لا يجد غضاضة في أن يكشف كل شيء عن نفسه، سواء طُلِب منه ذلك أو لم يُطلب؛ كما صارت الجماعة لا يتورَّع أفرادها عن التكشف بعضهم لبعض؛ ولا يكتفي هذا التكشف بأن يتناول بعض الجوانب من الحياة الخاصة، بل قد يتناول أخص ما في باطن الإنسان مما يجب إخفاؤه أو كتمانه؛ حيث أضحى التكشف السبيل الأمثل الذي يوصّل إلى الوجود. (ص 284)؛ وبعدها تناول الفصل الثامن كيفية التصدي للتكشف بطريق الفقه الائتماري؛ بينما تناول الفصل التاسع كيفية التصدي للتكشف بطريق الفقه الائتماني.

أخلاق «ثقافة الاعتراف»

تضمن الجزء الثالث من الثلاثية خاتمة بعنوان «من شعب الحياء الإقرار لذوي الفضل بأفضالهم»، ويمكن إدراجها في أخلاق «ثقافة الاعتراف»، حيث يرتحل المؤلف في علاقته الشخصية بالشيخ حمزة بن العباس القادري، متوقفاً عند أفضاله في نقاط ثلاث على الأقل، نوردها حرفياً: «اجتهادي في معرفة ربي»؛ «مجاهدتي لنفسي»؛ «جهادي في تصحيح عملي»، ولعل الاطلاع على مضامين هذه الخاتمة، تساعد قارئ أعمال طه عبد الرحمن على الظفر بأسباب اشتغاله وانتصاره لما اصطلحنا عليه في مقامات سابقة بـ«الإصلاح الأخلاقي»، ويتضح ذلك جلياً من الصفحة 163 حتى الصفحة 166، من قبيل إشارته إلى أن «كمال الإنسان ليس في مكاسبه، ولا في معارفه، وإنما في أخلاقه»؛ (163)، أو تأكيده أن «أفضل ما كرّم به الحق سبحانه الإنسان هو أنه خَلَق فيه القدرة على التحلي بمكارم الأخلاق، إذ جعل تطهيره وتزكيته لا يُتوصّل إليهما إلا بتحصيل الأخلاق» (ص 164)؛ أو تذكيره بأن المعرفة تتأسّس على القيم الأخلاقية، مورداً أربع اعتبارات تثق وراء هذه القاعدة، منها أن «إناطة التقدم بالتحصيل العلمي التقني لا يستقيم إلا إذا تأسّس هذا التحصيل على القيم الأخلاقية؛ أما إذا لم يتأسّس عليها، فإنه يكون سبباً في تأخر الأمم» (165).

«الحياء هو الخُلُق الذي يرقى إلى رتبة الشاهدية، ملازما لزوم الظل للشاخص، فإذا خُصّ الإسلام بهذا الخُلُق من دون الأديان الأخرى، فقد دلّ على أن الإسلام دين شاهدي صريح، وليس مجرد دين آمري، كما دلّ على أن الفقه الذي يُميزه فقه ائتماني موسَّع، وليس مجرد فقه ائتماري مضيَّق؟».

كما توقف طه عبد الرحمن في ذات الخاتمة عند التأثير الإيجابي لهذه العلاقة على علاقته بالخالق عز وجل (من الصفحة 157 إلى الصفحة 162)؛ علاقته بنفسه (من الصفحة 162 إلى الصفحة 166)؛ علاقته بالآخر (من الصفحة 166 إلى الصفحة 170)؛ وأخيراً، علاقة طه عبد الرحمن بالعالم (من الصفحة 170 إلى الصفحة 177).

والملاحظ أن التفصيل في هذه العلائق يحتمل مشاريع أبحاث لمن يهمهم الأمر، من قبيل ما نقرأ في مضامين العلاقة الرابعة (التي تهم علاقة طه عبد الرحمن بالعالم)، وجاء فيها مثلاً أن «الأصل في العقل أنه فعل روحي»، وأن «الأصل في العقل أنه فعل كلي»، و«الأصل في العقل أنه فعل قيمي»، أو تلك الإشارات الخاصة بقراءة العمل، ومنها أن «الأصل في العمل أنه أداء للأمانة»، و«الأصل في العمل هو أنه تخلُّق»، و«الأصل في العمل أنه إحياء».

أخلاق «ثقافة الاعتراف» لم تكن حاضرة في خاتمة الثلاثية وحسب، ولكن كانت حاضرة أيضاً وبشكل جلّي من خلال الاستشهاد والتنويه بإصدارات سابقة تطرقت لبعض المفاهيم والظواهر التي جاءت في الكتاب، وخاصة الجزء الثاني الذي يتطرق للتحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، بمعنى أن المؤلف في هذا الجزء بالذات لا يزعم أنه أول من يشتغل على التحديات القيمية والأخلاقية المرتبطة بثورة الاتصالات السائدة في العالم بأسره، وإنما يستشهد بعدة أعمال مرجعية يعود لها سبق الاشتغال على هذه التحديات أو بعضها، بل إنه ينوه ببعض هذه الأعمال، من قبيل التنويه بما صدر عن ميشيل فوكو مثلاً (من الصفحة 162 إلى الصفحة 165 من الجزء الثاني)، ولكن الجديد في اشتغال طه ــ وهو جديد مرتبط بمقتضى مجالنا التداولي ــ أنه يشتغل على التعريف بالفوارق الجلية بين تفاعل الفقيه الائتماري والفقيه الائتماني مع هذه التحديات، وهذا التنظير، على حد علمنا، غير مسبوق في مجالنا التداولي؛ وليس هذا وحسب، بل إن تفصيل المؤلف في مقتضى آفات التفرج والتجسس والتكشف، يتضمن اجتهادات جديدة لم نجد لها أثراً حتى في الاجتهادات الصادرة في باقي المجالات التداولية، وخاصة المجال التداولي الغربي.

إحياء أدبيات «الحياء»

اشتغال طه على مفهوم الحياء، تطلب منه التوقف عند معالم هذا الاشتغال في التراث الإسلامي، سواء عند الفقهاء أو عند الفلاسفة (لم يتطرق لمعالم اشتغال الصوفية على المفهوم، باستثناء إشارة جاءت في هامش ص 204).

وحتى مع اجتهادات المفكرين المسلمين من الحياء، فقد تركها المؤلف جانباً، ومرد ذلك أنهم سقطوا ضحية «حِجاب الفلسفة اليونانية» الذي «حال بين المفكرين المسلمين وبين تبيّنهم لحقيقة الحياء في الإسلام» (كما أشار إلى ذلك في عدة صفحات، منها الصفحة 195 والصفحة 196 والصفحة 203 على الخصوص، واعتبر طه أنه بالنسبة للمفكرين كابن مسكويه والراغب الإصفهاني وأبي حامد الغزالي، فقد تأثروا في تعاريفهم وتراتيبهم للحياء بما انتقل إليهم من النظريات الأخلاقية اليونانية كالنظرية الأفلاطونية والنظرية الأرسطية)، بينما مدار الثلاثية على الظفر بأجوبة نظرية على سؤال يؤرق

العقل الفقهي الجمعي السائد في مجالنا التداولي، وصيغته كما جاء في الكتاب كالتالي: «هل الفقهاء الذين لم يُسدل على أبصارهم هذا الحجاب الفلسفي تبيّنوا هذه الحقيقة على وجهها، واستثمروها في اجتهاداتهم واستنباطاتهم؟».

جاء الجواب في خاتمة الفصل السادس من الجزء الأول، حيث خلُصَ طه إلى أن الفقهاء لم تشغلهم الآفاق الأخلاقية التي تفتحها الأحاديث الشريفة ذات الصلة بمفهوم الحياء «على ثبوت صحتها أو ثبوت حُسنها، حتى ولو كان بالإمكان ضبطها بأحكام مستنبطة بواسطة القياس، وإلا كانوا قد فتحوا الطريق لتكوين رؤى أو أنظار أخلاقية تتأسس على الحياء، بل لوضع أسُس علم جديد هو علم الحياء» (ص 205)، مضيفاً أننا إزاء «عادتهم مع أغلب النصوص؛ والسر في ذلك هو توجُّههم الائتماري الخالص، إذ لا يهمُّهم إلا الأحكام باعتبارها أوامر مُلْقًى بها إلى المكلفين من لدن الآمِر الأعلى، لا باعتبار توسُّل المأمور بالآمِر في العمل بها، مشاهداً له، ومُشهِداً إياها»، مضيفاً أن «السمة المُميزة لهذا التوجه الائتماري في الفقه هو طلب الأحكام مجرَّدة من الشاهد الإلهي والباطن الأخلاقي معاً؛ فكما أن الآمرية الإلهية هي الأصل في وجود الظاهر القانوني للأحكام، فكذلك الشاهدية الإلهية هي الأصل في وجود الباطن الأخلاقي لهذه الأحكام». (ص 206)

«النظرية العقدية» و«النظرية الميثاقية»

عند صدور كتاب «شرود ما بعد الدهرانية»، اعتبرنا أن مضامينه مفيدة للمجال التداولي الغربي في حال ترجمتها للغات اللصيقة بهذا المجال، وخاصة ترجمة العمل للغة الألمانية واللغة الإنجليزية، ويبدو أن نفس الملاحظة صالحة على مضامين الجزء الثاني من الكتاب لأنه يُعالج ظاهرة تمر وتعاني منها الإنسانية جمعاء اليوم، بل نذهب إلى أن الجزء الأول يستحق هو الآخر الترجمة لباقي المجالات التداولية، خاصة أن مؤلفه أكد أن العمل ليس موجهاً للمسلم وحسب، لولا أن هذه الترجمة ليست هينة بالمرة، بسبب صعوبة ترجمة خطاب طه عبد الرحمن، لاعتبارين اثنين على الأقل، أولهما مقتضى الكتابة الاستدلالية التي يُحرر بها؛ ومن جهة ثانية، يصطدم مُترجم أعمال طه بإشكالية ترجمة المصطلحات الجديدة التي يحفل بها المتن الطاهائي.

هناك اعتبار آخر يقف وراء التذكير بأهمية ترجمة هذه الاجتهادات، ونجده في مضامين الثلاثية، مفاده أن العمل موجه بشكل عام «للإنسان المعاصر»، وإن كان البعض يُجسده في الإنسان الغربي، باعتبار صانع الحضارة المعاصرة، إلا إنه عند المؤلف هو «نموذج خُلُقي ذهني، أو نموذج سلوكي مُجرد،

«إذا كان موضوع الفقه الائتماري هو استنباط الأحكام الشرعية، فإن هدف الفقه الائتماني هو استخراج القيم الأخلاقية التي هي تحت هذه الأحكام»، ليُفرق طه هنا بين ثلاثة مستويات في التعامل مع الخطاب الشرعي: مستوى النظر ومستوى العمل ومستوى الاستعمال

لا مُشخص»، أو «فكرة رحالة لا تأولي إلى مكان بعينه، بل مكانها هو العالم بأسره». (ص 13)، ويضيف طه في المدخل العام للثلاثية أن «السمة الأساسية التي تميز هذه الفكرة أنها ضد الفطرة، وبالنتيجة، الإنسان المعاصر «إنسان بلا فطرة»، وهذا الإنسان هو الذي يسكن كل القلوب أينما وُجدت وكيفما وجدت»، وتترتب على هذه الخلاصة عدة نتائج، أورد منها المؤلف ثلاثة:

ــ أن هذا «الإنسان الميت»، باعتباره فكرة، لا يقوم بقلب مَن أعلن عداءه أو جفاءه للقيم الأخلاقية الدينية فحسب، بل يقوم أيضاً بقلب من لا يُظهر عداء ولا جفاء لهذه القيم، بل أكثر من هذا، يقوم بقلب من يُظهر ولاءه أو اعتباره لهذه القيم؛ (ص 14)

ــ تفيد النتيجة الثانية أن المسلم، على تدينه، ليس بمنأى عن الإنسان المعاصر باعتباره فكرة، وليس بِدعاً أن يقال بأن شبح بالإنسان الميت يتهدد كل مسلم، لا سيما وأنه أصبح مستهلكاً لمنتجات ثورة الإعلام والاتصال (باعتبار أن لها يداً في موت الإنسان المعاصر)؛

ــ ثالث هذه النتائج، أن نقد هذا الإنسان المعاصر لا يقتصر على الإنسان الغربي، بل يشمل الإنسان المسلم، كما أنه خطاب المؤلف للمُسلم لا يقتصر عليه، وإنما يتعداه إلى غير المسلم، نظراً لأن أفراد الإنسانية أضحوا يدورون في فلك الموت، فالواحد منهم إما ميت أو محتضر أو مهدد بالموت، والمسلم مَثَله مَثل أي فرد آخر، فإن لم يكن قد مات، معتقداً أنه حي لمزاولته مراسمَ الدين، فيجوز أن يكون في حالة احتضار، وإلا فإن الموت له بالمرصاد، لا يدري متى يتخطفه ما لم يستعدّ إلى أن يُعيد أخلاقه كما بدأها، وهكذا يكون هذا النظر الائتماني الذي بُني عليه هذا النقد التي جاء في ثلاثة «دين الحياء»، يتعلق بـ»الإنسان المعاصر» بوصفه المثال الخُلُقي الذهني الذي يهيمن على القلوب ويستبد بعقول أصحابها غربيين كانوا أو مسلمين. (ص 15)

غلبة فكرة «الإنسان المعاصر» فاقد الحياء أو المهدد بفقدانه، والتي كان لثورة الإعلام والاتصال نصيب في تشكيله، تقف وراء تسليط المؤلف الضوء على أهم الأطروحات الفلسفية التي تقف وراء انبثاق هذا «النموذج الخُلُقي الذهني»، وخصَّ بالذكر نظريات التعاقد الاجتماعي الذي أخرج الإنسان من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، عبر ما اصطلح عليه طه عبد الرحمن بـ»النظرية العقدية»، وتقابلها أطروحة المؤلف في الكتاب، وهي «النظرية الميثاقية»، وأساسها «مُواثقة تمت في عالم الملكوت، حصلت بين الإنسان وخالقه، وليس بين الإنسان والإنسان كما في النظرية العقدية، فهي مواثقة روحية، وليست مواثقة اجتماعية، وتمثلت هذه المواثقة الروحية في ميثاقين رئيسيين

اعتبر فيلسوف الأخلاق أن ظاهرة التجسس، وهي أحد التحديات الأخلاقية الفاحشة التي تواجه الإنسان المعاصر، تتميز بالغلو في المراقبة، والنفوذ إلى الباطن، والنفوذ إلى الحياة الخاصة؛ وطلب الإحاطة بكل شيء، والرغبة في التحكم بكل شيء.

هما: «ميثاق الإشهاد» الذي أقرّ فيه الإنسان بربوبية خالقه لمّا تجلّى له بأسمائه الحسنى؛ و«ميثاق الائتمان» الذي حمَل بموجبه أمانة القيم التي تجلت بها هذه الأسماء».

«الفلسفة الائتمانية» بين الفقهاء والفلاسفة

كانت هذه وقفات أولية عابرة مع جديد فيلسوف الأخلاق في مجالنا التداولي، وبَدَهي أن أي ناقد يجد صعوبة في اختصار أو التعريف بمضامين عمل مُحرر بكتابة تنسيقية (استدلالية)، فأن يجد صعوبة في اختصار ثلاثة أعمال مجتمعة مُحرّرة بكتابة استدلالية أولى، وهذه أولى الصعوبات التي تواجه كل من يرغب في الاشتغال على التعريف بمضامين الثلاثية، سواء تعلق الأمر باختصار مضامين الشق النظري (الجزء الأول) أو مضامين الشق التطبيقي (الجزء 2 والجزء 3).

معالم هذه المعضلة تتضح بشكل كبير في التفاعل مع الجزء الأول الذي يشتغل على الشق النظري، لاعتبارين اثنين على الأقل:

ـ أولهما أن العمل لا يتعلق بعملي تجميعي، على غرار بعض الأعمال التي صدرت لطه عبد الرحمن سابقاً، وتصب في هذا التوجه (على قلتها)، من قبيل كتابه «سؤال العمل» أو كتاب «سؤال المنهج»؛ وإنما يتعلق بعمل يُميز لائحة من أعماله المُحررة بنمط من الكتابة نادر في مجالنا التداولي، أي الكتابة الاستدلالية، ونذكر منها كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»، أو الجزء الأول والثاني من «فقه الفلسفة» أو «اللسان والميزان» أو «روح الدين»، أو «شرود ما بعد الدهرانية» وغيرها من الإصدارات.

ـ الاعتبار الثاني أن الأمر يتعلق بأطروحة اشتغل عليها طه منذ ستة عشر سنة، وصدرت بعض الإشارات حول مضامينها في أعمال سابقة، قبل أن تصدر لأول مرة بشكل تفصيلي في الجزء الأول من الثلاثية، ونقصد أطروحة «الفلسفة الائتمانية». [بالنسبة لقراء ومتتبعي أعمال طه عبد الرحمن، فإن ثلاثية «دين الحياء» تتضمن بعض المصطلحات والمفاهيم التي سبق أن تطرق إليها طه في أعمال سابقة، وخاصة كتاب «روح الدين» (حيث الإشارة الأولى إلى مفهوم «الفلسفة الائتمانية»)، أو كتاب «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» (حيث الإحالة على مفهومي «النظر المُلكي» و«النظر الملكوتي»)، وأيضاً كتابه «شرود ما بعد الدهرانية» (حيث الإحالة على مفهوم «الشاهدية» والآمرية»)].

بقيت أمامنا إشارة ضرورية في معرض التنبيه إلى المعنيين المباشرين بهذه الثلاثية، ويتعلق الأمر على ما نعتقد، بفئتين: الفقهاء والفلاسفة.

ـ فقهاء مجالنا التداولي، وبالتحديد الفقهاء الذين ينتصرون للفقه الائتماري، لأنه من شأن الاجتهادات الواردة في الثلاثية، (في شقها النظري على الخصوص)، تقديم مفاتيح نظرية لتجاوز عدة أعطاب طالت أداء العقل الفقهي السائد في مجالنا التداولي؛

ـ فلاسفة مجالنا التداولي، وبالتحديد الفلاسفة الذين ينتصرون للعقل المجرد، لأنه من شأن الاجتهادات الواردة في الثلاثية، (في شقها التطبيقي على الخصوص)، تقديم مفاتيح نظرية لتجاوز عدة أعطاب طالت الفلسفة المقلدة السائدة في مجالنا التداولي.

نواظم الكتابة والتحرير:

• لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.
• يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».
• المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.
• الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.
• الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.
• إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.
• تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.
• تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.
• عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.
• التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.
• تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن
• استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.
• تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.
• الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]
• توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.
• ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقيمها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.
• وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.
• ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معلومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

• **عدد يناير 2017:** «ما بعد الإنسان»: المفهوم والمشروع [Transhumanisme]
• **عدد فبراير 2017:** التصوف بين الطبيعي والديني والثقافي

أفكار

a f k a r

مجلة «أفكار» // الإسلام الأوروبي اليوم الهوية المركبة // العدد 11 // دجنبر 2016